

《传》前易学

吴前衡 / 著



湖北长江出版集团
湖北人民出版社



序

《周易》这部经邦济世的宝贵经典，三千年来，无数聪明睿智之士为之呕心沥血，过多学科、多角度的诠释，历代易学著作真可谓汗牛充栋。然而毕竟尚有不少易学之谜，无人问津。宋代学者早已提出“画前有易”问题，邵雍、朱熹均予认可，但语焉不详，不知究里。此悬案一也。今学者吴前衡先生，对于另一悬案——“《传》前易学”，敢于锐意探讨，充分显示其学术首创精神。说“画前有易”，是指伏羲画卦必有其先行思想，绝非有朝一日伏羲灵机一动就画出八卦。此问题意欲促使学者探讨中华民族原始思维发生发展的过程。今提出“《传》前易学”，意在提示思虑精湛、自成体系的《易传》，在《周易古经》产生近七百年之后，战国中后期突然出现，亦必然有其先行资料，绝非孔子冥思苦想、独发睿智所能写出来的。从《周易古经》如何发展到《易传》，这一易学之谜，连疑古甚勇的“古史辨”者也未曾触及。

吴前衡先生为了破解“《传》前易学”之谜，花费十余年心血，作了深入探讨，堪称“筌路蓝缕，以启山林”的艰巨工程。他的探讨已获得若干重大进展，得出的结论，大都可以肯定，定将发挥振聋发聩的学术影响。其最终的结论是：《易传》的产生标志着“《传》前易学”的终结。《易传》提出“一阴一阳之谓道”，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这样一些高度概括性的哲学命题，必然是《周易古经》出现后，数百年间无数先哲苦心钻研积累了充分思想资料，经过理性加工，发生思想飞跃，完成易学研究的大革命所产生的光辉思想成果。这一结论是合理的，正确的，发人深思。

作者在取得这一结论之前，进行了艰苦的探索。他发现“《传》前易学”同《易传》相比较，具有三大显著特征。在漫长的历史时期，“《传》前之易”由不言象数到渐明象数，由不言义理到渐明义理，由不道阴阳到渐明阴阳。这三大特征，副合中华民族



理性思维能力由初级到高级、由朦胧到明晰的漫长思维发生过程。这一过程是《周易》思维发生发展的心路历程的体现。

由此追本溯源，作者进一步探讨了“《传》前之易”的面貌。肯定“《传》前之易”以占筮易为“本体”。最初的“易文本”并非后来成为定本的《周易》，而是经过不断解释修正，才最终建立传世的《周易文本》。作者论定：《易传》的产生，乃是由占筮易转向哲理易的革命变革。从文化性质看是巫性文化转向理性文化的大变革。这一变革的基本任务是：打破占筮解释对易学解释的垄断，其实际内容是以卦画的自源性解释，排除和取代巫源性解释。《易传》的发生过程，客观上体现了《周易》解释中的理性成长和巫性消亡的过程。

吴前衡先生废寝忘食，抱病苦思，潜心研究“《传》前易学”，为了完成一项重大历史使命。用他自己的话说：“《传前易学》不以钻透故纸为目的，不在思古之幽情中陶醉。它以拓展易学视域，激扬民族精神为目标。”又说：“一个民族的形而上学，是这个民族的精神脊梁。中华民族要立于世界民族之林，需要有健强而挺拔的精神脊梁。”天不假年，哲人其萎。他那种艰苦卓绝填补易学史上一大空白的学术首创精神，将大大激发广大易学爱好者步其后尘，奋勇前进。

唐明邦

2007年10月20日于云鹤书房



目 录

导 言 / 1

第一章 《传》前易学是易学新领域

第一节 《传》前易学是易学的童年 / 13

第二节 《传》前易学根本不同于传统易学 / 20

一、《传》前易学不取经传合一的解释模式 / 21

(一) 关于“解释模式” / 21

(二) 传统易学的解释模式：圣人混沌下的“经传合一” / 22

(三) “五四”新易学和解释模式 / 23

(四) 经传合一的“易学”和游离而出的“易说” / 26

(五) 《传》前易学是《易传》未成时的易学 / 35

二、《传》前易学不言“象数与义理” / 37

三、《传》前易学不道阴阳 / 41

四、《传》前易学彻底告别“圣人作《易》” / 48

(一) 无“圣人”的易学时期 / 52

(二) “圣人”卷入易学解释 / 52

(三) 孔子提出“圣人作《易》”命题 / 56

(四) 司马迁首先完成“圣人作《易》”体系 / 58

(五) “圣人作《易》”谱系的易学评述 / 65

(六) “圣人作《易》”是伪造的《传》前易学 / 68

第三节 《传》前易学的对象和边际 / 73

一、《传》前易学的对象：本体和核心 / 73

(一) 《传》前易学的本体 / 74

(二) 《传》前易学的核心 / 74

二、《传》前易学从哪里开始 / 75



三、《传》前易学的转折点 / 76

四、《传》前易学终结的标志 / 78

(一) 文市标志:《易传》体系的确立 / 78

(二) 人物标志: 孔子 / 78

(三) 命题标志: “一阴一阳之谓道” / 82

五、《传》前易学的开放性 / 88

(一) 关于“圣人作《易》” / 89

(二) 关于“象数思维独大” / 89

(三) 关于“形而上学‘一/--’的单一向度发展” / 91

(四) “一/--”意义的逻辑类型 / 92

第四节 《传》前易学的理论与方法 / 94

一、重新认识易学 / 95

(一) 占筮易学也是《易》文市的解释形式 / 96

(二) 易学的解释对象 / 97

(三) 易学的解释对象可通称“《易》文市” / 98

(四) “《易》文市”判据 / 99

(五) “《易》文市”是一个创造和发展的过程 / 100

(六)《周易》文市的理性化扩展 / 101

二、易学解释学概要 / 103

(一) 文市的生命在于对它的解释 / 103

(二) 解释同时是人的自我理解 / 104

(三) “前理解”使理解成为可能 / 105

(四) “前理解”构成了人的历史存在 / 111

(五) 理解是人的“效果历史” / 113

三、易学范式 / 114

(一) 占筮易学 / 117

(二) 哲理易学 / 117

(三) 现代易学 / 117



第二章 占筮易学

第一节 占筮易学是《传》前易学的本体 / 120

第二节 占筮易学的结构 / 121

- 一、命运崇拜 / 122
- 二、筮仪 / 124
- 三、筮法 / 124
- 四、《易》文本 / 125
- 五、占断解释 / 127

第三节 占筮易学的功能 / 129

- 一、命运关怀的生存论需求 / 129
- 二、初民的教化 / 131

第四节 易学溯源之旅 / 134

- 一、占筮易学是一个长期的历史过程 / 135
- 二、六十四卦乃《易》之源 / 136
- 三、“阴阳起源论”批判 / 138

第五节 六十四卦的起源 / 141

- 一、“64”不是演算结果 / 141
- 二、身体坐标和“二者择一” / 143
- 三、《易》文本结胎和问世 / 143
- 四、“64”的原生性 / 144
- 五、易学起源的基因鉴定 / 145
 - (一) 人体坐标和“方” / 146
 - (二) “二者择一”和“正反对贞” / 147

第六节 《经》前易学掠影 / 148

- 一、占筮易学的口传时期 / 148
- 二、《易》文本有了卦爻辞 / 151



三、筮法和筮法制度变革 / 154

第七节 西周时代的易学 / 160

一、西周易学面貌 / 161

- (一) 西周易学是占筮易学 / 161
- (二) 西周易学是王官之学 / 161
- (三) 西周占筮和龟卜并行 / 162

二、《周易》占筮易学 / 165

- (一) 《周易》的命运崇拜 / 165
- (二) 《周易》筮仪 / 166
- (三) 《周易》筮法 / 167
- (四) 《周易》是最后一个《易》文市 / 169
- (五) 占断解释的危机 / 173

三、《洪范》“贞”“悔”辨 / 175

第八节 筮书《周易》文本 / 177

一、筮书《周易》的结构要素 / 178

二、筮书《周易》的卦画和卦名 / 179

三、筮书《周易》无卦象解析结构 / 181

- (一) 《传》前《周易》无半卦解析结构的证据 / 181
- (二) 筮书《周易》不可能有卦象解析结构的理论分析 / 182
- (三) 卦象解析是《周易》的自源解释 / 186
- (四) “简单的”不一定是“原始的” / 186

四、筮书《周易》无爻称 / 189

- (一) 占筮定爻：“《A》之《B》”句型 / 190
- (二) 句型“《A》之《B》”是占筮的定爻陈述 / 191
- (三) 爻称结构是文市性质的原则判据 / 192
- (四) 由“《A》之《B》”定爻走向爻称 / 193

第九节 筮书《周易》的卦爻辞 / 195

一、《左》《国》筮案的卦爻辞考察 / 196

- (一) 筮案与《周易》文字基本相同者 / 196
- (二) 筮案与《周易》文义相通者 / 199
- (三) 筮案与《周易》文义悬殊者 / 200



二、孔子所读的《周易》文本 / 202

三、卦爻辞的结构特征 / 207

- (一) 卦爻辞是与卦画对偶的语言存在 / 209
- (二) 把命运关怀深深地嵌入世界 / 213
- (三) 《乾》《坤》的特殊地位《传》前已定 / 214

第十节 《周易》筮法 / 216

一、《周易》筮法大要 / 218

二、成卦法则的统计性质 / 219

- (一) 传统筮法理论的成卦法则 / 219
- (二) 揲蓍成卦的不等概问题 / 222
- (三) 蓍数“六、七、八、九”的概率分布 / 223
- (四) 成卦法则概率的若干讨论 / 224

三、变卦法则的定爻唯一性 / 225

- (一) 变卦的困难：解并发散 / 225
- (二) 传统变卦理论的方向迷失 / 226
- (三) 变卦法则：唯一性和“盲卦”风险 / 228
- (四) 变卦法则的证明 / 229

四、盲卦和筮法的变通 / 238

- (一) 占筮遇“八”的惊恐 / 239
 - (二) 筮法变通的占断解释 / 240
 - (三) “盲卦”因变通而获得传播 / 242
- 《周易》筮法小结 / 242

第三章 《易传》的发生（上）

第一节 八卦取象和占筮易学的解体 / 253

第二节 《易传》发生的四大线索和相互交织 / 260

一、卦象释易 / 262

- (一) 八卦取象所导致的易学变革 / 265
- (二) 《说卦》成书的四个阶段 / 269
- (三) “象”中有义理 / 279



(四)《说卦》为《易传》各篇的祖源 / 281

二、义理解易 / 284

(一) 占筮中的义理发生 / 286

(二) 早期的引《易》述理 / 288

(三) 作为概念命题系统的《易传》 / 289

三、卦位释易 / 309

(一) 卦爻结构作为《周易》的解释根据 / 310

(二) 爻画显出独立的解释意义 / 310

(三) 爻称名于《周易》文市 / 312

(四) 爻称和数 / 314

(五) 卦位释易简评 / 318

四、卦序的确立 / 320

第三节 《易传》发生线索的编结 / 324

一、卦象线索的编结 / 326

二、义理线索的编结 / 329

三、卦位线索的编结 / 336

四、卦序的编结 / 338

第四节 《易传》年谱和作者 / 342

一、《易传》的编次与发生时间 / 345

二、《易传》的作者 / 347

(一)《易传》发生经历了漫长的历史过程 / 348

(二)《易传》发生是理性取代巫性的文化变革 / 348

(三)《易传》始于“史”而终于“士” / 349

第五节 孔子与《易传》 / 350

一、“孔子易学”和“孔子序十翼” / 350

二、“三篇帛易”为孔子的易学著作 / 355

(一) 关于《二三子问》 / 355

(二) 关于《易之义》 / 362

(三) 关于《要》 / 369

三、孔子与“天道观” / 376



第四章 《易传》的发生（下）

第一节 中国形而上学的发生 / 383

一、形而上学是民族精神的脊梁 / 384

二、阴阳概念的独立发展 / 393

（一）阴阳源于人和自然对象的基本关系 / 393

（二）由“阴阳”概念走向阴阳观 / 395

三、《老子》的阴阳存在论模型 / 397

（一）万物负阴而抱阳，冲气以为和 / 397

（二）《老子》的“一/二”形式结构 / 400

（三）“道”存在于对偶关系中 / 401

（四）“道”“器”之论 / 403

（五）通向形而上学之路，“大”和“善” / 405

四、孔子：阴阳观念与易学的结合者 / 407

（一）孔子的贡献 / 408

（二）开辟“阴阳”解《易》的方向 / 410

（三）为《说卦》加冕 / 411

（四）八卦的重新排序 / 412

（五）“道”是人对世界的理性自觉 / 413

五、“象思维”的最高抽象 / 415

（一）卦性问题 / 415

（二）“象思维”的最高抽象 / 415

（三）规范汉字的“形声”之象 / 417

六、阴阳概念进入《易传》 / 421

七、“阴阳”与爻称 / 424

（一）占筮易学不需爻称 / 425

（二）爻称发生的动力，在于易学的变向 / 426

（三）爻称增补《周易》的时间和人物 / 428

（四）爻称是《周易》文市的性质判据 / 430



第二节 “中华民族”的整合统一 / 432

第三节 汉字的规范和《易传》的发生 / 443

一、《易传》发生和汉字规范的历史地位 / 444

二、书卦皆为“象符号” / 447

(一) 形式思维、形象思维和象思维 / 448

(二) 信息和符号 / 454

(三) 西方形式思维说略 / 464

(四) “象符号”是中国人理论思维的主要载体 / 471

(五) 汉字的规范化 / 477

(六) 规范汉字是“自组织”的文字体系 / 485

三、“籀书”和“籀易” / 499

(一) “籀”之三义 / 500

(二) “籀”是汉字的理性化变革 / 504

(三) “籀书”与“籀《易》” / 508

第四节 “《易传》的学派性质”是伪命题 / 514

一、诸子百家发生的民族和语言条件 / 518

二、诸子百家发生的工具和价值条件 / 525

三、人才和教育的条件，“士”对“史”的取代 / 529

四、老、孔关系不是“学派关系” / 540

五、有关“《易传》学派性质”的评述 / 546

第五节 中国形而上学的命运 / 553

一、易道阴阳的深化发展 / 555

(一) 易有太极 / 556

(二) “太极”与“中庸之道” / 563

(三) 太极与气 / 571

(四) 太极与本体 / 584

二、易道阴阳与中国社会文化 / 584

编辑手记 / 585



导 言

“易学”，是非常古老的学问；但“《传》前易学”，却是一个崭新的易学领域和易学观念体系。论易学而特别要突出“《传》前”，首先是因为“《易传》体系落成之前的易学”是一个巨大的历史文化存在，而这个巨大的历史文化存在却曾被传统的易学理论从根基上予以排斥，使之“圣人”化、虚无化和空洞化，以至于“《传》前易学”至今仍是一片盲区。

这样的情况再也不能继续下去了。一旦这片盲区被纳入考察的视野，人们就从传统的易学架构中解放出来，看到了许多新的东西。“《传》前易学”不再只是关于圣人的传说，内容也不再虚无和空洞，而代之以生活着的人对自身命运的深切关怀，充实以中国先民由巫性文化走向理性文化的历程。从而“《传》前易学”不仅使“易学”观念获得了极大的改变和充实，而且还将呈现出一个大异于理论家笔下的古代世界，重新发现中国古代文化的风采和演化过程。它将要求我们重新认识易学、改写古史，要求我们从根本上改变易学和古史的立场，重新审视价值体系的变迁形式。

“《传》前易学”的语义很平实，就是指谓“《易传》之前的易学”；说得详细一点，即指谓“《易传》发生之前和《易传》发生过程之中的易学”。它的立意也简洁明确：一方面，它高度评价《易传》是一个博大精深的哲理体系，高度评价“《传》后易学”对中华民族和民族文化所发挥的凝聚力量和纲领性作用；但另一方面，它又坚定地认为：《易传》不是易学的起点，《易传》和《易传》所确立的各项原则，不仅不能充当思想文化之源，而且首先是中华古代文明发展的产物，是《传》前易学发展的历史和逻辑结果。《传》前易学的任务，也正是要把《易传》和《易传》所确立的原则，作出历史和逻辑的说明。

古往今来的学问家们，出于对道德学问、境界人格、价值和意义的追求，在中华文化的背景下，无不景仰和折服于《易传》之博大精深的理论力量，以《易传》为骨架来打造自己的世界。因此，他们自觉或不自觉地以《易传》的思想为理论先导，又把“合于《易传》”视为理论归宿。由此而产生的种种议论和思想，便处处打上了《易传》的烙印，显出是《易传》影响下的产物。这种立场见之于易学，便是用《易传》的思想来统率对《周易》的解释，《易传》事实上成为易学的始元要件，所见之易学，无不显示“《经》《传》合一”或“融《经》入《传》”的性质。这样的易学越是发展，与《传》前易学的背离也越远，而两千多年来的传统易学正是如此。人们心目中的“易学”观



念，也总是把《周易》经传合在一起的，不曾对“《易传》之前”作过认真的考虑。

以为《周易》经传不能相离，以为易学与生俱来就具有“《经》《传》合一”或“融《经》入《传》”的性质，不能不碰到这样或那样的困难。至少，当人们议论“《易传》是解经之作”时，就揭示了“《经》《传》不曾合一”的历史存在。这样的困难还可以提出许多，例如“《易传》的思想是从哪里来的”、“《易传》如何能提出那样深刻的命题”等等，但这些问题统统被“圣人作《易》”给封杀或化解。中国的“圣人”不仅代表了人格和智慧的最高追求，而且暗合有“超人”的假设，故而能超越历史，表现出需要它表现的能力。如此“圣人作《易》”，当然足以弥合一切纰漏，封杀或化解一切不协调和困难。于是，有了“圣人作《易》”做保镖，“《经》《传》合一”或“融《经》入《传》”的传统易学，便形成完整封闭的理论系统，使“易理精深”、“易道广大”，享有千年盛誉。

因此，传统的易学和“易学”观念，以“圣人作《易》”为依托，形成一个自给自足而自行封闭的理论体系。这个理论体系伴随着封建社会，走过了两千多年的历史，形成为强大的易学传统，它是排斥《传》前易学的，它不愿意《传》前易学来扰乱“圣人作《易》”框架下的易学。依照“圣人作《易》”，《易传》为孔子所作，是孔子直接承绪伏羲和文王的“圣人”业绩而做出的巨大发明，而所谓《传》前易学，则要揭示《易传》之前的易学存在，这对孔圣人和“圣人作《易》”体系来说，都是大不敬的挑战。因而，《传》前易学对于传统易学及其传统“易学”观念，是格格不入的，无怪乎传统易学繁荣显赫两千余年，而《传》前易学却默然不闻。因此，《传》前易学的莫立和研究，同时也是对传统易学及其观念的猛烈冲击，特别是对其理论前提和思想基础的猛烈冲击。

“五四”新文化运动以来的现代易学，其方向性的特征，就是推倒圣人，使易学回归于人。现代易学是在“圣人作《易》”废墟上的易学重构，它张扬“《周易》经传非一人一时之作”的新观点，用以取代“圣人演绎历史”的旧框框。这是一个非常革命的创举。经学中“圣人”的意义，名义上虽是指称古代伟大杰出的人物，实际上包含着“超人智慧和力量”的假设，同时也为现实中凌驾于一切之上的“圣上”、“圣躬”、“圣驾”、“圣聪”的独裁专制，制造合理性根据，以“文雅深沉”之法，为独裁者充当帮凶。因而，推倒“圣人作《易》”，就学术而言，是清除了潜藏在易学理性背后的超人力量，还理性以清白之身；就现实而言，则意味着一切“圣上”之类的独裁专制，失去了学术的光环。朝着“人是易学之本”的方向，迈出了重要的一步。

使易学回归于人，是现代易学的方向。它要求冲决“圣人作《易》”的传统束缚，为易学的现代发展提供了广阔的空间。但易学的回归，必须充实以相应的内容，方可显出解放思想、更新观念、塑造精神、推进历史的真作用；不然的话，它不过是一件漂亮的理论摆设，时髦一阵子后，就搁在那里充任附庸了。“《周易》经传非一人一时之作”，有还《易》于人的明确倾向，它关系到“易学存在如何可能”的根本性问题，



但却失之于笼统空泛。欲使之充实起来，就必须从根基处下大功夫，全面地考核传统易学发生发展的历史和文化条件，把实实在在的历史进程和装饰性的理论处理区别开来，以重新塑造易学的人本。例如，“圣人作《易》”的命题，既包含着人格品质的锤炼，又有关于“超人”的宣扬，这就需要从多个视角，考察它与传统易学结合的历史。既弄清楚传统易学需要“圣人作《易》”的历史合理性，也弄清楚“圣人作《易》”的理论虚伪性。

但遗憾的是，和“《周易》经传非一人一时之作”之口号的频繁呼号相比，和“打倒孔家店”的声浪相比，这些工作的力度和成就就要逊色许多，令人作表层之叹。一个最为基础的简单问题：“伏羲之易如何传至文王？文王之易又如何传至孔子？易学的历史接力棒是以怎样的方式传递交接的？”（这个问题也可近似地简化为：“《易经》以怎样的方式传递至《易传》？”）甚至无人认真地问过！至今也还是一片荒原。这个最为基础问题上的混沌盲然，致使与之相关的问题皆如空中飞絮，能够看得见，却不知根底。这就是说，现代易学回归于人的文化方向，不可能在实证的架构内得到完全解决。因此，《传》前易学力图运用新的理论和方法，寻绎出易学历史接力棒的传递交接方式，对“从《经》到《传》”的社会文化变迁和历史轨迹作出说明，对“《易传》之理盭方法和基本思想的发生如何可能”作历史和逻辑线索的揭示，对中国理论思维和形而上学的奠立，作实质性的探索。

推倒了“圣人作《易》”，“经传合一”即失去了超历史性质的粘合剂。于是，《周易》经传的成书年代和作者，就立即成为易学要正面遭遇的问题。在这种遭遇中，一些具有非常影响的实证学者，突破了“《经》《传》合一”的传统模式，开辟了“分别《经》《传》”的新途径，显出了易学的新气象。高亨先生将这种新途径称之为“离传解经”，“以经观经，以传观传”^①。这种新的理论途径，显然比传统易学的立场优越。它不再用“圣人作《易》”的含糊遁词，将历史上相距甚远的《易经》和《易传》超越地粘合在一起，而是把《周易》经传的发生，交还给发生它们的各自历史。它区分了《易经》和《易传》之不同的文化性质，明确了《易经》是占筮之书，《易传》是哲理之书，突出了“占筮”和“哲理”之间实际存在的文化台阶。那些超历史作用的“圣人心意相通”的欺人之谈，在这里暴露无遗。

但是，由于实证立场的局限性，“以经观经，以传观传”实际上是历史的虚构，“以经观经”犹可，“以传观传”则是不可能的事情。其实施的着力点，恰恰不是“历史地观”、“系统地观”、“文化地观”，而给人印象深刻的却是“考据与训诂之观”。“考据与训诂”本是经学中的一种学问方法，它讲究“考镜源流，言出有据”，倡导在故纸故

^① 语见高亨：《周易古经今注》第2页；《周易大传今注》第2页。实际上，郭沫若、闻一多和“古史辨”派的易学家们，早就作了经传分离之辩，并如此释《易》。高氏之论著，是对这种易学新方向的理论确认与实际参与。



物中做学问，鄙薄坐而论道，鄙薄精神价值和理论思维，鄙薄人的境界追求。因而，“考据与训诂”，实质上是经学形式的实证方法，把它当成工具使用，对于克服“自我作古”、“虚言浮词”之弊，常常会产生积极的效果，但若以它为理论指导，则是精神的萎缩和“人”的丧失。事实上，“以经观经，以传观传”的“考据与训诂之观”，示之于人者，尽是一些“出自何册何典”、“古音古义何解”之类的语句，人的精神、人的价值、人的追求，都被淡化消解了。因此，实证立场与现代易学之回归于人的方向，在基点上是相违相悖的，现代易学不可能实证主义地实现自己。

实证方法是随着近代科学技术的发展而建立起来的方法。它反对抽象，反对思辩，只承认经验世界的事实和对象，主张对具体对象进行实证来说明问题，重物重事而忽略了“人”，它视“本体”、“形而上”等哲学原则问题为“不可思议”，予以鄙弃与排斥。在理论和物质技术条件都规定好的情况下，实证方法不失为有效的科学方法；但是，在理论和物质技术条件都不曾规定好的情况下，它似乎什么都能“证实”，其实又什么都证实不了，显出盲然性。例如：“太阳从东方升起”这件事，日心说者认为“证实了地球自转”；地心说者认为“证实了太阳绕地球运动”；相对论学者认为“证实了日地运动的相对性”，甚至，金乌说者也可以认为是“证实了金乌驮着太阳由东向西飞翔”。因此，实证方法总是已知大前提下的实证，不能对大前提的真理性负责。

但当时的人们不曾对实证方法作深入的理解。他们只看到它在科学上的有用性，并把局部的、工具性的、有条件的有用性，夸大为普遍的有用性。于是就遭到哲学的滥用，形成了实证主义（positivism）。一些哲学家在招摇“批判形而上学”、“经验的客观性”的旗号下，以“科学”之名，把实证方法从有限的范围作无限的推广，使之上升为“普遍的科学之方法”。这种思潮在 19 世纪和 20 世纪初期曾经盛极一时，实证思潮如大风飘絮般地扑向各个学科，对人文社会各个学科的基础理论，都产生了重大影响。

但这种情况终于停顿下来了。在经历了 20 世纪初期的革命洗礼之后，自然科学重新审视自己的理论和方法时发现，实证方法是局部有效的科学方法，但不是自然科学理论和方法的基础。实证总是形而下的、具体的、特称的、抽样对象的实证，它解决不了系统的、全称的、总体的、形而上的问题。“这只乌鸦是黑的”，“A 河流域的乌鸦是黑的”，“我所见的乌鸦是黑的”等等，这些问题都是可以实证的；但“所有乌鸦是黑的”，就是一个无法实证的问题。首先，“卵中的乌鸦”，“尚在进化途中的乌鸦”，“某些发生了变异的乌鸦”，“实验室选育的乌鸦”，“某人画的乌鸦”，“某人演的乌鸦”，不属于“所有乌鸦”呢？实证之所谓“客观性证实”也是虚伪的。一切实证之成为可能，必须以实证者对实证对象和实证规则的“前理解”（preunderstanding）为条件，否则，实证行为就是不可思议的；实证总是对事前已经理解的东西作某种程度的验证判别，拒绝它不曾理解的东西，因而，实证总是“自我证实”，它有利于问题的精细化，而不能保障对象的客观真理性。科学本质上要求真，它指向未知世界，是向前看的；而实证的实质则是“回顾”，故而实证方法常被学者们讥刺为“验尸”。实证论者常有“疑



古”和“恋旧”情结。它们的科学性是有限的。

经历 20 世纪初期的革命，自然科学必须重新打造自己的哲学基础，实证主义就成了众矢之的。20 世纪下半叶兴起的科学哲学，如以波普尔（K. R. Popper）为代表的“证伪主义”（亦称“否定主义”），以库恩（T. S. Kuhn）为代表的“科学范式（paradigm）论”，以拉卡托斯（I. Lakatos）为代表的“科学纲领证明论”，都对实证主义进行了系统而严厉的批判。它们都以科学史为基础，努力探索科学发展的动力学机制。科学仍要锻造自己的形而上学。

中华民族在苦难深重之时，面向西方寻找真理。其时正当 19 世纪之末和 20 世纪初期，也正是实证主义及其变种以“科学”的名义风起云涌之际，于是就把实证主义当作纯粹的科学方法接受过来，用以改造我们的“国学”^①。和长期统治中国人思想的经学方法相比，实证方法的确要科学许多^②。它强调经验和逻辑，不需要“圣人”之类的假设，鄙视一切教条和陈规陋习，质疑一切含糊其词的东西。在实证旗帜的指引下，“证明”成了最高的权威，一切神圣的东西和一切被当作异端的东西，都要经过“证明”的审查而重新取舍、重新定位。这种价值关系的调整，使得古老民族和古老文化顿觉耳目一新，振奋了“强国保种”的民族精神。因此，实证方法对于当时的思想解放、制度变革和学科转轨，具有重大的积极作用。“五四”以来，实证精神在反封建的斗争中，历史功勋卓著。

另一方面，由于封建社会过熟和统治者的独裁需要，清王朝的文字狱和思想管制特别猖獗泛滥，政府极尽威逼利诱之能事，摧毁人的精神人格，摧毁个性而豢养奴性，把全社会知识分子的思想空间，全都挤压在无关民族精神建树、无关国计民生、无关政治痛痒的狭窄缝隙中。统治者以“盛世”自居，禁锢志士文人对人生和社会的思考，引导他们把才华和精力投向故纸堆，以考据与训诂，作稻粱之谋。所谓“清代朴学”，不过是“考据之学”的代名词，它是文字狱恐怖下的学术，从而是丧失了人的学问。一个古老的民族，总是在民族精神的不断磨砺中重现民族的青春，若是停止了民族精神的磨砺，民族就会丧失活力，就会迅速老迈不堪，就会受欺凌侮辱。清王朝由盛世而腐败，就是一面镜子。

一个历史悠久的民族，整理自己的古籍和古代文化遗作，是绝对必要的。考据与训诂之法，作为古籍和古代文化遗作的整理工具和方法，也是绝对必要的。但问题在

① 张岱年先生说：“国学即是中国学术的简称。”他解释说：“二十世纪初年，国内一些研治经史的学者编印《国粹学报》，其后章太炎著《国故论衡》，又作了《国学概论》的讲演，于是国学的名称逐渐流行起来。”（《国学丛书》序）

② 实证方法最初传入中国时，称“实测内籀”之学。实测即观测与实验，内籀即归纳，与“外籀”之演绎相对。其强调经验和逻辑分析的特征，皆鲜明而突出地表现出来，令沉浸于经学的读书人大为震撼，大开眼界。参见《严复集》第 1046 页，中华书局 1986 年版。



于：人与物孰轻孰重？以钳制现实的进取精神为代价，到故纸故物中去讨生活，值不值得？全社会都来搞考据值不值得？几代人都来搞考据值不值得？不要忘记，当中国朝野的思想精英们考据正酣之时，鸦片战争的炮舰开进来了，失去了精神的泱泱大国，处处显得愚蠢腐败无能。鸦片战争的失败，不全是物质方面的原因，不全是西方列强的船坚炮利，中国人的精神，首先是委顿的。

待到世纪之交，中西思想发生大规模交合。这时，考据与训诂之法作为强大的经学传统，却借西学之力，获得了新的发展。因它与实证之法在操作上有相通之处，故而作了接纳实证哲学的内援，考据与训诂摇身一变，就换上了“科学实证”的新妆，实证思潮为迅速占领中国的思想阵地，也要把考据与训诂网罗到自己的立场上来。对那个时代很有影响的胡适曾说：“他们（指清代考据派）用的方法，总括起来，只是两点：（1）大胆的假设，（2）小心的求证。”^①这个说法，一时流行为治学的口号，它在相当大的程度上，表现了中西思想的沟通，反映了传统与时代的结合。“钻故纸堆”，在“五四”之后竟成为学子时尚。

有鉴于此，从旧时经学转化而成的国学诸学科，都将实证方法当作自己主要的理论方法。从此以后，实证方法也就确立为国学的主流方法，主导着这些学科的方向。尽管，实证方法有时也换上更时髦的招牌，但“以书证书”以及王国维所讲的“二重证据法”^②，还是被当作万应灵丹，立为学问正宗。人们以为实证就是科学方法的全部，而不曾对其理论基础和应用前提作认真反省。当自然科学站在现代立场审视近代科学的局限性时，我们跟着苏联一起“批判自然科学的资产阶级思想”^③，掩盖了对实证方法局限性的认识；而当科学哲学兴起，对实证理论进行系统清算之际，我们又在忙着应付“文化大革命”，无暇顾及从实证废墟上耸立起来的新建筑。因此，在许多人的心目中，至今还把“科学”和“实证”画着等号，继续心安理得地把实证之法当作科学法宝，对它的局限和缺点则缺乏基本了解。由此而得的成效也是有限的。

① 胡适：《清代学者的治学方法》，《胡适文存》二集第575页，亚东图书馆1924年。

② “二重证据法”即王国维所言“纸上材料的证据”和“地下材料的证据”（《古史新证》），它使学术实证的视野和实证的可靠性，都向前推进了一步。几年前，叶舒宪先生又提出“三重证据法”，加了一条“温西而套中”（《诗经的文化阐释·自序：人类学“三重证据法”与考古学的更新》），这里的“温”和“套”，我不知道如何有“证据”的意义。但这种作法，无疑反映了一种“实证万灵”的膨胀取向。

③ 这个运动是由苏联发起的。《自然科学大事年表》（上海人民出版社1975年版）1946年记曰：“1946年，斯大林领导的联共（布）中央作出了关于思想问题的决议，开始推动了1946—1951年苏联学术界对摩尔根的遗传学、魏斯迈的种子学、鲍林的共振论、哥本哈根学派的量子论、维纳的控制论、金斯的太阳系起源的潮汐说等西方自然科学流派的批判。”这场批判运动从20世纪50年代起在我国也全面开展，直至文化革命，有些院校在“文革”之后还将这些内容列入《自然辩证法》教程。这些被批判的学说，恰恰都是20世纪初自然科学革命的成果，它们代表着人类以新的眼光看待世界，而不是对既成观念的实证。



易学的情况也是这样。“古史辨”派宣扬实证最力，对中国现代学术也最有影响，《周易研究史》的作者们评论说：

总的来说，古史辨学者在这一次讨论（指新文化运动讨论——引者）中的许多基本观点，在后来的几十年中，经过人们的不断修正和补充，已成为今天学术界对《周易》的共识……甚至只要缺乏出土文物的直接证明的，人们就以传统说法为非，以古史辨派的说法为是。^①

在这里，“古史辨”派显然享有现代易学的真理常驻权！但事实上，我们在“古史辨”派那里，既能读到非常卓越的实证文章，如《周易卦爻辞的故事》等，也能读到关于假命题的无谓实证。他们雄辩滔滔的实证，气度恢弘的引证考据，学识渊博的音义训诂，到头来不过是些关于假命题的证说。例如：“《说卦》《序卦》《杂卦》成于西汉昭宣之后。”这些假命题，一次文物出土就使其永远终结。兢兢业业作假命题的实证，在现代易学史上不是个别的。它表明：实证方法并不拥有真理的常驻权，盲目实证却是迷途的陷阱。

几十年来，“古史辨”派所倡导的理论和方法虽有许多改进和完善，但实证方法的本征缺陷却是难以克服的。它渺视理论思维、渺视形而上学、渺视价值的多元性，渺视超越常规状态的革命变革，重物而轻人，因此，它无力把握“从《易经》到《易传》的历史文化过程”，未曾把“《传》前易学和相关要素”纳入视野，所谓“易学乃中华文化之源”，口号耳，谁曾冒险实证？在这种大背景摇晃不定的情况下，“《周易》经传之如何发生”实在是不曾明确定位的问题。没有定位的实证，其摇摆性当然很大。故而“古史辨”派以来的实证成果，有些非常精彩，有些辨而不证，有些一塌糊涂。

从《易经》或《易传》中摘引几句话，再从某古人古书（此古人古书经常要被涂上“某家某派”的色彩）摘引几句话，两相比较，如果认为文义相通，就“证实了”《易经》或《易传》“出自某人某书”或“出自某家某派”；如果认为文义相违，就“证实了”与之相反的结论。这样的“实证”，触目所见皆是。聚讼频繁而莫衷一是。但就其实质而言，它的作用和意义都十分有限，置信度很可疑。

这种实证，只是一种外围的、表层的、随意性很强的语句比较，而没有对“易学”本身证明什么；它只见《周易》文本的一些内容与某古人古书之某些内容的解释性联络，却不见易学本身的历史和逻辑；它只从传统经学的内容出发去框架《周易》经传的发生，而不去考问和触及诸如：“为什么会从《易经》到《易传》”、“从《易经》如何到《易传》”、“从《易经》何时到《易传》”之类的问题。那么，这样的实证常常是脱离主题，把问题搞偏，舍弃目标而横生歧义。

① 廖名春、康学伟、梁韦弦：《周易研究史》第401~402页，湖南出版社1991年版。



同时，一种以学派划线的实证之风，也颇为盛行。人们以为，中国古代舞台，一开始就被分作森严壁垒的不同学派，因而总是从“某家某派”的立场出发，去证实或证伪古史和古史问题，故而同一个古史问题常常被说成是百家诸子争抢的蛋糕。近年来，关于“《易传》发生的学派性质”的争论，就属于这种情况。以学派为实证的参考系，可以动用学派的力量，充实和改善实证的效果，也可使实证对象有一个学派的归宿，不失为有效的论证途径。但这种论证途径的真理性，只有在“道术将为天下裂”之后方有可能显示出来；若在“道术未为天下裂”之时，所谓“学派之争”的一切说法，皆是假命题。把古史问题归结为“学派之争”，是有条件的。以为“中国古代思想一开始就门户森严”，是把虚妄当作前提，在这样的前提下，谁能保证所谓“学派之争”不出假命题？

因此，现代易学要获得和时代相称的发展，必须另觅探索之路和发展空间。《传》前易学就是这样的努力。

《传》前易学将叩问易学本身，揭示易学历史接力棒的传递交接机制，把“伏羲作卦”之类的传说和“非一人一时之作”的笼统说法，展开为可以稽考的历史。它指出：六十四卦是易学之源，它始于没有文字、也没有数学概念的蛮荒之世，是先民作命运关怀的对象化手段，采取了巫性的占筮范式；《易》文本和筮法是围绕六十四卦的占筮逐步演进和发展的，《周易》文本及其筮法出现最晚，代表了占筮易学的最高水平；从《易经》到《易传》，是易学范式^①（paradigm）由占筮易学转向哲理易学（本书有时也称作“传统易学”^②）的革命变革，是巫性文化转向理性文化的变革，其最具革命性的因子是八卦取象，它打破了占筮解释对易学的垄断，以卦画的自源性解释排除和取代巫源性解释；《易传》的发生是一个相当长的历史时期，从西周中期之后直到春秋战国之交，《易传》诸篇不是同一时代的产物，前后相距数百年，有些篇目（如《说卦》）亦经数百年的积淀，方呈传世的面目；《易传》的发生是《周易》解释中的理性成长和巫

① 范式（paradigm），有规则、规范、法则的意思，其要点在于大家都认同和遵循。美国科学哲学家 T. 库恩用“范式”的概念刻画科学的历史发展，是目前为大家所接受的科学史模式。他认为：科学的发展采取两种方式，一种是常规的方式，另一种是革命方式；常规科学总是在一个范式的框架内有序地进行，科学的发展是这个范式的充实和完善，它是科学发展的渐进形式，是知识的量的积累；而当科学的内容突破范式的框架，科学的发展就再也不能常规地进行，只能采取革命变革的形式；科学革命的本质，是新的科学范式取代旧的科学范式，这时，会出现许多互相竞争的范式，而科学只能选择一种范式作为科学发展的新框架，当这种选择实现后，科学革命即转化为新的常规科学；科学革命是科学发展的飞跃形式，是科学范式的更新，是旧范式的死亡和新范式的创生，因而整个科学史就表现为科学范式的发展史。库恩的这种观念和模式，对易学是具有重要启发意义的，我们历来认为只有一种易学范式，假设易学范式是一成不变的，实在没有道理，也有违“变易”的宗旨。“易学范式”是本书的重要观点之一，以后还要多次讨论这个问题。

② “哲理易学”和“传统易学”是同一内容的两种称呼，皆指《易传》功成以来的易学。这种易学对现代而言，是强大而悠久的传统，故而以“传统易学”称之；而就文化性质而言，它又明显地表现出中华民族的哲学理性，因而以“哲理易学”称之。



性消亡的过程，其理性因素表现为取象、义理、卦位和卦序四大线索，它们的结晶和交织，即是《易传》诸篇，其总体的历史效果，则是建构了中国特色的理论思维方式“象思维”，确立了中国形而上学的母题，“一阴一阳之谓道”。

随着解释的变革，本是占筮之书的《周易》经文，也从占筮的混沌中解脱出来，并使文本内容与《易传》的解释相协调。最重要的文本变更有二：一是在每卦的卦画符号之后增补了“×下×上”的卦象分析，二是在每条爻辞前面，增补了“初六”、“九二”之类的爻称。这样，《周易》经文就淡化了占筮之书的本来面目，显出哲理之书的气象，变成后世所见的样子。爻称入《易》，是《周易》文本摆脱筮法纠缠、面向哲理解释的根本性变革。爻称的出现，使“— / --”单体^①有了存在形式，使六十四卦中的每个爻画都有了意义，也使所有的卦爻辞语句的解释不再依附于占筮，人们能通过爻称对所有卦爻辞作直接解释，从而，“— / --”单体就成为理解《周易》文本的统一基石，成为“一阴一阳之谓道”在解释《周易》时的文本支柱。

从《易经》到《易传》，是通过对《周易》的解释转轨而实现的。其他《易》文本，因不曾获得或不能适应由占筮转向哲理的变革，默默地失落，消逝在历史的风尘里。唯《周易》流传下来。至春秋战国之交，《易传》的七种十篇大体上已是今天这个样子，构成了《周易》经传合一的可能性。经传合一，实际上是《周易》文本的扩张，形成了一个有《易传》内容的“新版《周易》”。这个“新版《周易》”，已不再适合占筮所需，而是张扬道德伦理的哲理性文本。于是，易学实现了范式的转型，以哲理的面目走上了中国思想舞台，诸子百家皆为之援引和评说，“善为易者不占”，“《易》以道阴阳”等等，皆是这种历史文化条件下的产物。与之同时，占筮易学则为新起的“士”阶层所不齿，丧失了主流文化的地位，它不再主导易学，沦落为流俗街巷村寨的亚文化。

待到西汉重新统一了中国，政治上的一元化必然要求思想上的一统化，“罢黜百家，独尊儒术”，就是这种大背景下的产物。易学被列为官方经学。经学的本质在于维护以皇帝为核心的独裁统治，它不能容忍哲理易学中所包藏的人文倾向任意发展，而必须把易学改造为适合统治者所要求的意识形态。所谓“圣人作《易》”，就是在这种情势下强加给易学的大前提。这个工作主要由司马迁实现的，他有“通古今之变，究天人之际”的思想境界，有“厥协六经异传，整齐百家杂语”的知识才能，他深切地体悟

① “— / --”单体：其意义为“—”或“--”；在对它未作进一步地阐明之前，可以把它理解为是对“—”和“--”作二者择一的选择，亦即是构成卦画或卦象的元素。与之相应，卦画称“— / --”六联体，卦象称“— / --”三联体。占筮易学无爻称，定爻由变卦句式“《A》之《B》”（《A》为本卦，《B》为之卦，说详于后）执行。在占筮易学中和《易传》发生初期，没有爻称，“— / --”单体无独立意义，不过是三联体六联体的构件而已。直到有了爻称，“— / --”单体才获得独立的意义，登上易学的大雅之堂。这时已是《易传》发生中较晚的事件，至孔子易学方见其萌生之痕。只是在“— / --”单体的独立意义充分显示之后，易学的统一性才有了坚实的基础，并将“— / --”视作“一阴一阳之谓道”的符号表述形式。



到他的时代要求，以“正《易传》，继《春秋》”为自己的理论使命。“继《春秋》”有《史记》为证，所谓“正《易传》”，则因《易传》中有过“圣人”字样，终而缔结成了“伏羲作卦”、“文王重卦作卦爻辞”、“孔子序《易传》”的“圣人作《易》”的“圣人”谱系。这样，就为易学安装了“圣人”一统的新前提，易学也从而成为皇家一统封建秩序的理论模式。于是，以《易传》的发生为标志，历时数百年的古代思想和文化的伟大革命，便消解在“人更三圣，世历三古”的圣人序列中，成为封建社会的思想纲领。《周易》长期位居群经之首，绝不是偶然的。

从《易经》到《易传》，或者，从占筮易学到哲理易学的革命，有易学的内在原因，也有历史和文化的系统性原因。

就易学自身而言，占筮解释限制了《周易》文本的视野（Horizon），禁锢了解释发展的可能性，导致了“占断解释危机”，易学在求变图存中发现了八卦取象，获得了不同于巫源解释的自源性解释方式，踏上范式变革的漫漫长路，终而成就了从占筮易学到哲理易学的深刻变革。但这一深刻变革绝非是孤军深入的远征，而是历史和文化发展的整体性推进。看看这一变革的两端就可明白，这一变举是巫性文化向理性文化的伟大转变。在变革之前，殷墟和周原大量出土的甲骨文准确无误地告诉我们，当时是占卜盛行的巫性文化，人们在命运关怀的驱动下，膜拜命运神灵并与之交往；待到变革实现之后，华夏大地是诸子蜂起、百家争鸣的文化繁荣，诸子百家竞相作理性的较量。勿庸讳言，中国文化如何由巫性文化转向理性文化，尚是有待开发的莽原，《传》前易学倒可从一个方面作有益的勘探。

从《易经》到《易传》，是巫性文化到理性文化的伟大转变。这个转变，是在华夏诸族整合为统一的中华民族过程中实现的，从而新生的哲理易学具有民族整合统一的品格，因为它要面临和处理这个过程所遇到的问题。周初大封建，为中华民族的整合统一奠定了政治基础；周初统治者的“德治”原则，则赋予天命观以理性的内涵，捅破了巫性文化的一统天下，为易学中颠覆占筮迷信而崇尚德性伦理，开创了先河。

与这个时期相对应，是汉字的规范化过程，即汉字从早期金文、甲骨文到籀体、篆体的质变过程，其规范化的本质是笔画文字取代图画文字，突出的特点即高明先生所说的：“汉字的发展”，乃“从‘象形’到‘形声’的发展过程”^①。“形声”即是以形旁和声旁结合成一个汉字的构字规范；形旁和声旁皆是由笔画形成的文字构件，其文字功能是：两者共同构成汉字的“形”，其中，“声旁象声”，“形旁象义”，于是，由少量的偏旁部首能构造出数量惊人的汉字。汉字规范是汉字的再造，“形声”化所采取的理论思维和八卦取象是一样的，都是“象思维”，“形声”化同时也表明了汉字“一元两分，和而不同”的构字原则，是“一阴一阳之谓道”的语言文字学基础。

① 高明：《中国古文字学通论》第36页，北京大学出版社1996年版。



因此,《易传》的发生,不过是通过《周易》的重新解释,对西周以来的民族和文化变革,进行了理论的总结。《周易》文本上既非文字、亦非数字的六十四卦卦画符号,当它们从刻板的占筮规则中解放出来之后,可以拥有不受限制的语义空间,任何纯粹由文字集结而成的文本,都不具有此等功能。故而中国古史这一变革的理论形态,通过对《周易》的重新解释表现出来。当其时也,知识和文化的传播突破了“王官之学”的旧例,下移民间,形成了全社会的知识文化高涨;文化的精英层,也由“史”而“士”,“士”作为新兴的知识文化阶层,有着不受固定约束的自由之身,他们有能力 and 能量构造出新的世界。在这个过程中,老子作为“史”的最后代表,孔子作为“士”的鼻祖,他们之间,主要以“问学”的方式实现了文化精英层的禅替。事实上,老子和孔子皆是易学大师,皆是《传》前易学的定鼎者,老子的辩证法和孔子易学,实为《易传》发生过程中最为闪光的事件。老子所云“万物负阴而抱阳”,孔子所云“易之义,唯阴与阳”,正是“一阴一阳之谓道”的等价命题和前在形式。

以上之历史进程亦即是《易传》发生的过程,它们是引擎《易传》发生的强大动力,《易传》则是它们的理论实现。这是一个理性原则的锻造过程。当它基本完成以后,理性规范被确立为社会的普遍原则,中国的文化面貌和价值关怀皆为之一新。于此时,诸子蜂起、百家争鸣的文化高涨才是可能的。诸子百家之行于世,是有条件的,它是社会思想文化具有“相当物质和能量水平”的产物,而不是思想学术的起点。当社会还笼罩在一片巫氛之中,人们还迷信超然的命运神灵时,诸子百家是可能的吗?当语言文字不曾规范,还处在以外物为标准的“象形符号”状态,诸子百家是可能的吗?当知识文化的传播还约束在“王官之学”的渠道中,文化的精英层依然为王官之“史”时,诸子百家是可能的吗?当易学还处于占筮范式,“阴阳”还不曾被《易传》吸纳为基本范畴,《庄子》能作“《易》以道阴阳”之鸣吗?因此,那些希望把“学派性质”涂上《易传》的想法和作法,需要重新思量。

《传》前易学将对以上过程的历史和逻辑作出证明。同时也将澄清若干根深柢固的讹传,例如“重卦说”,例如“《周易》筮法”,例如“《易传》各篇发生的顺序和发生时间”等等,以还原历史的真实。

但《传》前易学不以钻透故纸为目的,不在思古之幽情中陶醉。它以拓展易学视域、激扬民族精神为目标,为着新的世纪自强于世界。故而本书特别强调民族精神的凝结、发展和展开。当然,本书作为一本探索性质的书,作为探索新领域的导论,不可能涉及拓展视域的各个方面,而只能着重对形而上学母题“一阴一阳之谓道”及其符号形式“— / --”,作较为深入的讨论。特别是作中西形而上学的比较讨论,检讨“— / --”和“A=A”各自的理性原则和解释局限性,检讨“— / --”西传后对欧洲传统思想的冲击。特别是,中西传统形而上学的比较被带到20世纪,用自然科学革命的成果和哲学发展动向加以审查,以期获得对中华文化和“— / --”作全新认识。一个民族的形而上学,是这个民族的精神脊梁,中华民族要立于世界民族之林,需要有健强而挺拔的精神脊梁。



第一章

《传》前易学是易学新领域

《传》前易学不是传统意义上的易学向《易传》产生之前的简单延伸，而是新的易学领域。在许多根本性的问题上，它都从根基上破坏了易学的传统架构，重建起新的基础，展现出全新的内容，并用新的理论和方法予以处理。这个易学新领域从以下几个方面说明。

第一节 《传》前易学是易学的童年

《传》前易学探索《易传》发生之前和《易传》发生过程中的易学存在，探索从《易经》到《易传》的历史文化过程，探索由《易传》发生突显而出的中华民族的理性品格。这些问题，属于易学存在的早期，为易学的童年。易学童年，是过去易学留下的空白，因而是易学的新领域。

何谓易学童年？迄今为止，这还是一个不曾正式提出过的问题，更谈不上作何回答。那些一直被易学引以为前提、引以为纲领而津津乐道的“经传合一”、“《易》以道阴阳”、“象数与义理”、“圣人作《易》”等等，它们都不是易学童年的特征和事件，而是易学通过青春期、成年之后的特征。这些命题，是易学发展至相当水平时所提出的逻辑或理性要求，而不是产生易学的历史文化前提；而一旦它们被偷换作易学发生的历史文化前提，它们也就变成了一道屏障，遮掩了易学初期的历史和文化，遮掩了易学童年。

首先，这些命题都不是易学的幼稚状况。只有在《易传》形成后，“经传合一”才是可能的；待到“经传合一”时，已是易学的成年。《周易》古经之文本，不道阴阳，也无象数与义理系统，只需认真勘对古经，就能明白这些道理。随着《易传》的形成和展开，才涌现出“象数与义理”和“《易》以道阴阳”的特征，若无《易传》，何来这些命题！《周易》古经满纸尽是“吉、凶、利、咎”的命运思虑，说明当时的价值观念只局限于切身的得失，还不曾进入高远境界的精神追求，它只俯仰命运神灵的庇佑，勿须从“圣人”那里吸取理想的人格力量。至《易传》发生的中晚期（《大象》时



期),《易传》文本才开始有了对君子人格的明确追求,而当《易传》即将终结之际,“圣人”才主要作为君子人格的理想境界跃入《易传》文本。

《易传》强调《易》宏大而精微的智慧,有关于“圣人用《易》”的浓墨重彩,还没有从根源上把易学托付给“圣人”。“圣人作《易》”的命题是孔子提出来的,但内容并不充实,只有“伏羲作八卦”一项,不能说明《周易》文本各结构要素的来历。进入西汉以后,易学成为官方经学,即成为独裁者实行其统治的意识形态,其理论色彩也有重要变化。封建的政治独裁,惧怕并强烈排拒百家并存的文化环境,不愿看到“师异道,学异术”的多元文化,要求伦理与思想归于一统,故而“罢黜百家,独尊儒术”不能当作是汉武帝个人的好恶,它本质上是封建社会意识形态的基本走向。司马迁鉴于当时历史政治的要求,也鉴于易学自身理论关系的统一和整合,在多处提出了“伏羲作八卦”、文王“益易之八卦为六十四卦”、“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》,读《易》韦编三绝”的系列命题。这一组命题,使《周易》经传的各结构要素都获得“圣人”来历,把易学根源完全托付于“圣人”。从此,“圣人作《易》”就有了规模、成为系统,显示出一个圣人谱系的道统传承。稍后,经扬雄、班固、王充等大师的附议和补充,“人更三圣,事历三古”之说,遂成为了人之共识。“圣人作《易》”即具范式意义,垂范二千余年。

入汉以后,“圣人”一语已与初出时有所不同,远远超出“君子人格终极境界追求”的意义,而被更多地神化为超越世人的“超人”或“神圣”的意义。先秦著作中的“圣人”,多是一些道德高尚、大有作为而功在民族和人民的古代英雄,是对完美“君子人格”理想化的追求。而经学中的“圣人”,却是造神运功的重要组成部分,是与“皇帝神圣”相适应的理论投影。这时的“圣人”,主要作为至高无上的终极者,同时又被对象化为现实社会的独裁者,“圣上”、“圣君”、“圣躬”、“圣意”等等,要求全体人民都要为之俯首帖耳,向之顶礼膜拜。这时的“圣人”,置神格权威高于人格追求,置个人尊严高于民族生存,置己之私欲为天下皆奉的真、善、美。所谓“圣人生而知之”,是说圣人具有无限且无边的智慧和力量,逾出了人之存在的全部可能性。这样的“圣人”,神而不人,多近于妖。特别是孔子,被誉为“圣人”的集大成者,被吹捧为“素王”,意思是虽身为布衣,其功业和尊荣却远胜于帝王。在这种情况下,“圣人作《易》”的意义,势必因政治的原因,归化在“神化”和“圣化”的氛围中,而不必凭据什么历史的真实。与之有所违拗的历史事实,则因“圣人作《易》”的遮挡而得不到流传,渐渐地逝去。

经学借助“圣人作《易》”,制造了一个“伏羲—文王—孔子”的“圣人”谱系,把中华民族和民族文化发展的大脉络,说成是儒家道统,纳易学于儒术之独尊,合儒家圣人为民族的人文先祖,为“尊—攘百”的政治方略制造历史文化依据。此举适应了当时的历史潮流,具有较为合理的存在价值,故而官民同范而应者甚众。对于一般读书人来说,作“圣人作《易》”的选释,既可使理性追求得以恍惚的满足,还有可能



受到官方青睐，博得官爵和荣耀，遂成封建社会思想主流。与之相异的思想，则不具选择价值，成不了气候而干涸而消失。

汉晋之世，人们对“圣人作《易》”的内容有所争论，孔颖达在《周易正义》卷首就列举了“重八卦为六十四卦”的四种不同说法。但这些争论都是“圣人作《易》”框架之内的争论，所争论的问题是“圣人作《易》”中的“圣人”是谁？“然重卦之人，诸儒不同。凡有四说。王辅嗣等以为伏羲画卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。”这样的争论，思想一片苍白，几乎没有意义。其内容不过是用这个圣人去置换那个圣人，其形式也是公式化的，使用相同句式、仅作宾词的更换而已。这样的争论皆是凿空之论，皆属传说性质，无所谓证伪或证实，也无所谓高下优劣。但是，这种争论的主旋律却是“圣人作《易》”，虽然争论各方所持“圣人”的名讳各不相同，争论各方的理论方法都同样地苍白无力，但所争论的问题确是“圣人作《易》”，给“圣人作《易》”设计不同脸谱。逐渐地，因司马迁的说法早出，也更符合儒家道统的需要，故而占了上风。但“圣人作《易》”有多种系列（例如重卦），其他系列从未被驳倒，仅传播渐稀而已。

就易学本身来说，“圣人作《易》”首先给易学涂上一层神圣的灵光。在经学中，“圣人言语”就是最高原则，具有神圣的至上性。即使是非常平常的一句话，只要说是出自圣人之口，就会身价百倍而光焰万丈、其中就包藏着无穷意蕴。芸芸众生对“圣人言语”只能俯首听训，强作赞美或曲意献媚，有所疑虑就是大不敬，轻则群起而攻之，重则罹难刑狱、性命堪忧。所谓“微言大义”，“畏圣人言”是也。故而在封建体制下，打着“圣人之言”的旗号，往往可以堂而皇之地说假话。拉大旗作虎皮，包着自己去咬别人。且不说公然制造圣人迷信的那些纬书，即使是“圣人作《易》”这样的经学教条，它本身就是一个用假话掩饰真相的杰作。

易学戴上了“圣人作《易》”这顶铁帽子，它的童年、它的早期历史，就一古脑儿地塞进这铁帽子而隐匿起来。若问“易学的童年是怎样度过的？”可答之曰：“圣人作《易》”；若问“易学最初是如何发展的？”也可答之曰：“圣人作《易》”。这样，“圣人作《易》”就有如神仙故事中的袖里乾坤，在袖管里安排好一切要安排的事情。所谓“伏羲作卦”，“文王重卦作卦爻辞”，“孔子作《易传》”，实际上是蒙蔽易学童年的豪华包装，它掩盖真相，遏制了《传》前易学的探讨。因此，承认“圣人作《易》”之前提，就可把从《易经》到《易传》的历史过程，归结为“圣人之事”。所谓“圣人之事”，是凡夫俗子们只能崇信而无法了解的。以经学立场而论，“圣人作《易》”把易学发生的一切矛盾都救平了，一切奇迹也因此而产生。因此，“圣人作《易》”淹没了易学的童年，使易学显得生而哲理深刻，生而具有“经传合一”的文本；生而就以“易道阴阳”，“象数与义理”为己任。这明明是个怪胎，可熟视千年而无睹。

任何事物都有自己的童年，没有童年的事物是不可能的。这是时间本性的内在规定。《传》前易学所揭示的，就是易学童年的存在。童年的突出特征就是其幼稚性，不



能视之为成熟形态。任何婴儿呱呱坠地总是一阵哭叫，断然不会讲演一番哲理；几年后，有些孩童虽在某些方面（如记忆、模仿等）比成人显得机敏，但其形态仍不脱幼稚，没有乳房，没有胡须，没有成年人的理智和经验，也不能如成年人那样应对生活的方方面面。如若无条件地把成年人的品格加于童年，那就不是在赞美童年，而是在称颂侏儒。如称某小孩“目光慈祥”、“含情脉脉”或“老谋深算”之类，肯定会遭到强烈的非议，不是“用词不当”，就是“错把侏儒当小孩”。这种常识立判的情况，在易学中似乎是不存在的，易学家不过问易学的童年。若问“易学的童年在哪里”，过去的易学的确难以回答。在“圣人作《易》”的笼罩下，易学似乎降生伊始就“经传合一”，就有《易传》之许多哲理深邃的命题。但是，“经传合一”是易学童年吗？

任何事情的童年是朴实无华的，都有一个从混沌童蒙走向成熟的发展完善过程。易学也是如此。《传》前易学的目标，就是要揭示易学的童年；并以《易传》的发生为基本线索，揭示易学由童年至成年的生长发育过程，揭示易学由懵懂巫性至形上理性的历史逻辑过程。

因此，《传》前易学将坚决摒弃加于易学童年的一切神秘成分，坚决摒弃以“圣人作《易》”名义注入易学童年的超然神圣性，坚决摒弃易学与生俱来、无根无由就具有“易道广大”、“易理精蕴”、“弥纶天地”的至上理性，坚决摒弃易学从娘胎里就带着“阴阳”、“八卦”之类的范畴原则降生于世，而这些范畴原则又如思想灯塔，朗照中华民族的遥远航程。

《传》前易学认为：易学的确是中华文化的活水源头，这活水源头就是中华先民的实际生活和思想。以理性原则为易学始源的任何观点，都应该问一问：“理性原则如何在洪荒之世生根？”洪荒时代先民所面临的生存环境，比其子孙们严酷得多，他们不可能置严峻的生存压力于不管不顾，而纠缠于理性原则坐而论道。而且，当时的语言状况是否丰富到可以坐而论道？当时的文字水平是否可以记载坐而论道？都是有待解决的问题。若这些问题得不到肯定回答，“活水源头的理性原则”便是空话。后世讲书、写书或编书的人，常常是先定原则而后行讲说或写作，其讲说或写作过程就是原则的展开。这种过程经常被称为“经验”或“规则”之类，属于理性原则的范畴，于是，后世之人便把自己的理性原则强加于洪荒时代的先民，以为“源头活水”便是“理性原则”。这种做法是非常荒唐的，成年人看到自己有胡须或乳房，就以为儿童也是这样。

任何理性原则，特别是标志民族文化的理性原则，首先是作为结果，而不可能是原因。猿从来不曾有过理性原则，猿也从来不曾把理性原则传递于人，理性原则只是属于人的专利。但它不是人的草莽原始状况，而是族群经过阴晴寒暑的长期打磨而后成，并且需要民族文化程度（生产力、语言能力等）达到一定高度方可发生。《传》前易学的目标之一，就是把易学童年描绘出来，描绘中华先民由混沌童蒙到渐而懂事、渐而明理的生长过程，再以《易传》发生的方式，阐明自己的理性原则。在这个过程中，《易传》的发生，即是发育的青春期的发育期，青春期前后的状况判然不



同。《易传》大厦落成之后，易学的形态大变，占筮易学演变为哲理易学。《周易》经文上增补爻称，孔子易学或“一阴一阳之谓道”的形而上母题，则是易学成年而行的冠礼。

因此，《易传》作为易学青春期的产物，它就不能代表易学的童年，而是连接易学童年和成年的过渡期。青春期也是一个过程，它的不同发育阶段不能同日而语，而显出可作判别的差异。这样的差异可见于《易传》文本。《易传》各篇、甚至同篇《易传》的不同部分，其思想水平差距甚大，这是因为它们出自青春期的不同阶段，其成熟的程度各不一样。若对《易传》发生的理性线索作历史的考察，不难发现《易传》的早期成果为其后期的发展所作的铺垫。

但在“圣人作《易》”的框架下，对历史的反思被锁闭了，逻辑关系也被凝固。这种思想方法，不仅泯灭了易学的童年，而且，青春期也被消解。传统易学皆云“孔子序十翼”，《易传》的发生不被认为是历史和逻辑的结果，而被说成是孔圣人的个人行为。“五四”以后，这种观点被“《易传》非一人一时之作”取代，“圣人作《易》”被简单地推倒，其深层的思想方法却未遭清算。各种新出的论点皆不视《易传》的发生为青春期的历史过程，也不考察《易传》理性线索的逻辑推进，多主张《易传》的发生集中在一个很狭窄的时段，没有过程，也没有逻辑，只有比附性的引据。所谓“战国早期说”、“战国中期说”、“战国末期说”等等，都是这种思维方式的产物。就思想方法而言，它们乃是“孔子序十翼”之思维惯性的现代表现。

从古至今，《易传》一直是倍受称颂的。古往今来的学者，曾将无数的赞美之辞献给《易传》，“易道广大”，“易理精微”，“易象玄妙”，“易学智慧”云云，在易学文献中触目皆是。从表层的实证立场上看，这些赞美之辞皆不是空穴来风，它们皆是引据《易传》的语句阐释而后得，皆是“有根之言”，其根就在《易传》，是据《易传》而出的“有根之言”。但若是深究一层：“《易传》之根在哪里？”这就超出了实证立场的视域，而须对《易传》发生的历史文化条件和逻辑关系进行检索。遗憾的是，盛赞《易传》者，仅止于引据《易传》中的语句，却绝少询问“《易传》之根在哪里”？

在“圣人作《易》”观念的垄断下，“孔子序十翼”，可谓对“《易传》之根”的一种应答。也就是说，“《易传》之根”在圣人，在作为圣人的孔子。已经指出，经学中的“圣人”，是被神化为至上性的超人，“圣人生而知之”，勿须任何条件，也勿须通过任何学习，圣人都能实现自己的目的。这样的圣人当然无所不能，其中也自然包括作《易传》以教人哲理。但这样的圣人还是人吗？于是，对“《易传》之根”的询问，就变成了一个永远解不开的死结。一方面，“《易传》之根”被明确地追溯到孔子那里；另一方面，孔子又被神化为无所不能的“圣人”；“无所不能”实际上就是“不可知”、“不可能”、“超现实”，于是“《易传》之根”的“孔子序十翼”之说，以圣人为《易传》的原因，问题就被变得虚无飘渺，坠入无底深渊。如是说，“《易传》之根”被植于“圣界”，“圣界”是非人能及之地，人如何去把握呢？即使把“圣界”理解为“圣人境界”，问题的性质也没有变化。“圣人境界”是视野的追求，是无法实现也无法超越的



地平线，它怎变成历史性的“根”呢？在经学中，“圣人作《易》”、“孔子序十翼”之类的教条，是永远无法解除的，故而“《易传》之根”也是经学永远无法解开的死结，它如海市蜃楼，给人以恍惚的满足。

以“《易传》非一人一时之作”，取代“孔子序十翼”，是经学的突破，易学情景也为之大变。但对于“《易传》之根”的问题而言，只要不能对“《易传》非一人一时之作”的历史和逻辑予以澄清，那就不过是用另一种恍惚去取代海市蜃楼的恍惚。对《易传》的赞美之辞有据，而“《易传》之根”却仍旧恍惚，有如据梦境而大作感慨，于是，哲学就有必要追问：“赞美《易传》”或“《易传》哲理”的实在性问题。

人所共知，《易传》是对《周易》古经的解释。由此而论，“《易传》之根”当为《周易》古经。中国社会的一个通例，便是把一切成就归结为古代或现实的“圣人教诲”，也把错误或罪恶的根源归结为一些坏书，于是每个朝代都要实行“禁书”，每个朝代也都有人“因文罹祸”。因而，以《易经》为《易传》之根，基本方向是不会错的。但是，这里有一个非常尖锐的问题：《易传》以哲理深邃而彪炳于世，古经《周易》则是一部占筮之书，占筮之书的《易经》如何解释成为哲理之书的《易传》？或曰：易学的哲理之根在于占筮？

“易学的哲理之根在于占筮。”这的确是经学所不堪容忍的“怪论”，也是道学家们千方百计地要排拒的问题。所谓“圣人作《易》”，就是要用“圣人”对易学实行整合，把哲理与占筮绝对地绝缘开来，以维护易学哲理的神圣和纯洁。朱熹说过了一些“《易》本卜筮之书”（《朱子语类》卷六十六）的话，有“《易》之本根在于卜筮”的意思，这个本来不错的思想，一直为明清学者所诟病。占筮在封建社会已被视为文化末流，“圣人”何屑于为之呢？但是，易学又总是难于摆脱占筮的纠缠，《尚书》《礼记》《左》《国》等书中就有“易筮”的许多记载，《左》《国》明载筮案二十二例，《系辞·上》“大衍之数五十”一章，就是专讲《周易》筮法的，晋朝所发现的古籍《汲冢竹书》，许多都是占筮性质的易类古书，欲使易学完全划清与占筮的界线，又是特别困难的。因此，“《周易》是一部怎样的书？”成了千年不决的大难题。“《易》为占筮之书”和“《易》为哲理之书”，都不免捉襟见肘，都不能尽人意。

如果以为占筮是易学的童年，《易传》的发生为易学的青春期，那么，“易学的哲理之根在于占筮”就是可以理解的。今天再行占筮，无疑是骗人而落后的迷信，但当文明初兴之时，占筮却是人性的本质表现，人们把自己的命运虔诚地托付于占筮。古今占筮不能同日而语。占筮文化属于文明尚处混沌朦胧的巫性形态，任何古老民族，即不是由移民集聚而成的民族，都不能跨越、也不能绕过文化初开的巫性时期，而且，混沌的巫性文化是一切理性文化的摇篮，是一切理性文化之根。历史地看，追索人之本质的童年表现，“哲理之根在于占筮”绝非怪论，而是合乎规律的文化走向。哲学家不必生来就具有哲理性，他的童年和任何其他人的童年一样，必有穿开裆裤而任性大小便的童稚时期，哪有哲学家一生下来就正襟危坐而满嘴概念范畴的呢？



对人而言，懵懂的孩童时期总是各种人生的摇篮，说“哲学家根于童稚”实无大错。但哲学绝不是童稚的继续。由童稚而变为哲学家，是艰苦而严峻的人生大变化，亦无必然性可言。哲学家之成为哲学家，虽然不可缺少必要的先天条件和社会精神文化基础，但主要在于后天的严格训练和不懈的境界追求，还必须有适当的机遇。如果能够明确占筮是易学的童年，能从其童年的形态中找到日后转化为哲理的内在根据，能找到这种内在根据经青春期的发育而转化为哲理的文化条件，那么，我们也就是在把握逻辑和历史。“《易传》之根”的问题也就有所推进。它就再也勿须借重“圣人”、“非一时一人”的恍惚之辞，直接用历史和逻辑来展示自己的实在性。“易学的哲理之根在于占筮”，也即有所着落。

易学的童年及其青春期的发育，是本书全书都要阐明的。这里不作具体描画，仅只提出问题，以引起对这个问题的注意。过去的易学着力渲染“圣人作《易》”，继而强调“《易》非一时一人之作”，实际上都在回避“易学童年”、“易学青春期”的问题，把易学当作是没有生命的死物，当作是没有开端、没有发展、只有哲理光环的神圣之物，从而全部易学就只是一种范式的自我重复。一部易学史，动辄数十万言，讲述了历史上的许多易学人物、易学著作和易学故事，但其内容，多是“象数和义理”的花样翻新。“象数和义理”与现代精神有何关系，是难以简单作答的复杂问题，但这“象数和义理”是怎样来的？却是学理自身的直接要求。“象数和义理”是易学的理性形态，没有易学的童年发展、没有易学青春期的再塑造，它就是无源之水。从而易学史也变成无头史。

《传》前易学的宗旨，就是要对易学寻根溯源，因而坚决反对任何掩藏易学根源的任何作法，坚决抵制无头的易学史。提出“易学童年”，“易学青春期”之类的问题，很大程度上，就是要还原“象数和义理”从无到有的历史过程，结束无头的易学史。说“易学是中华文化的源头活水”，《传》前易学就是要让这“源头”有形有据地展现出来，让这“活水”有声有色地流动起来，考察它们如何汇成中华哲理的滔滔江河，考察中国形而上学的凝聚过程。

中国的形而上学，是中华民族的精神脊梁。两千多年来，它维系着中华民族的强盛和统一，维系着中华文明的不曾中断和强大同化力量，创造了民族和文化的世界奇迹。这是一个时空大跨度所给出的基本事实。绝不能轻看这个事实，为什么任何民族都不能做到而中华民族却能？中国的形而上学，无疑是基干的支撑力量。易学中的“象数和义理”，其深层结构，都不曾脱离形而上学的支持。即使在今天，虽然价值多元化而功利膨胀，但中国的形上之道仍如春雨，润物细无声地滋养着人们的精神家园。若问“中国形而上学如何形成？”可以溯至易学由童年至成年的发展；若问“中国形而上学有何局限？”也当回顾易学青春期时的历史文化特点。认清了这些情况，在现代条件下强化中华民族的精神脊梁，就会有自觉的方向。



第二节 《传》前易学根本不同于传统易学

对《传》前易学仅作“易学童年”的描述，是很不够的，它有自身的对象和内容，自成一个易学领域。这个领域一直为过去的易学所排斥，也从不曾被认真研究，因而这个领域还是新的。

人们心目中的“易学”，实际上是指传统易学。自秦汉以来，传统易学长期踞经学之首，为中国意识形态的纲领。两千多年来，尽管制度兴废频繁、改朝换代不断，但易学纲领社会思想的格局却不曾改变。因此，易学作为强大的思想文化传统，作为统治者所倡导的意识形态，作为教育传承的基本内容，渗透到社会的各个层面和行业，就是情理之中的事情，且史有明载。易学的这种情况，贯穿于中国封建社会的全部历史，长达两千多年而不曾衰微。这件事本身就是一大奇迹，说明这种易学身负传统的厚重。故而以“传统易学”称之。

两千多年来，传统易学的内容和形式都经历过许多变化。《四库全书总目·卷一》所谓“两派六宗”，各种思想史、易学史，所谓“两汉经学易”、“晋唐玄学易”、“宋明理学易”、“清代朴学易”之分，都是讲传统易学之变化的。但于这些变化之中，却有一些始终不变的东西，它们是使传统易学成为“易学”的文化框架力量。任何变化，只要是在这个框架之内，都不能脱出传统易学范式，由此而构造了人们的“易学”观念。这些框架性的东西是：

“经传合一”的解释模式；

“象数如义理”的易学内容；

“易以道阴阳”的学理特征；

“圣人作《易》”的体系构造。

以上所说的“两派六宗”或易学史分期，皆是这个框架之内的不同表现。它们皆不逾越这个框架，而且就是这个框架的不同装扮。因此，这个框架即成为把“易学”支撑起来的东西，成为“易学”标志，人们心目中的“易学”，即由这个框架予以充实，提起“易学”概念，就会想到这些框架性的内容，说到这些框架性的内容，脑海就升起“易学”概念。犹如提起《红楼梦》，就会想到宝、黛、钗，说到宝、黛、钗，就会想到《红楼梦》一样。

《传》前易学则完全不一样。作为易学，它和《易》文本的关联，毫不逊色于传统易学，它以《易》文本的解释为存在的依据，其易学地位正是本书要详作论述的。但作为易学存在，它又根本就不在以上框架之内，也不需要以上框架的支撑，它对《易》文本采取了 he 种解释方式。因而，《传》前易学就超越了人们心目中的“易学”，成为超越传统易学的易学新领域。这个新领域的“新”，有着自身存在的独特规定，本书将陆续展开这些规定的内容，但它首先表现为：《传》前易学根本不需传统易学的框架支撑。



一、《传》前易学不取经传合一的解释模式

不取经传合一的解释模式，是《传》前易学与迄今为止的易学相区别的模式特征，也是它作为易学新领域最重要的判据。

什么是解释模式呢？

（一）关于“解释模式”

解释模式是解释者和解释对象所结成的最基本的关系。它回答“解释者解释什么？”这是个最简单的问题，却反映解释者和解释对象的本质关系。一般来说，解释者是人，各种各样的人、古今中外的人，都可以成为解释者；只要他对某事或某物有所思想或有所理解，不论这些所思所想是否“说”出来，也不论这所思所想以怎样的方式“说”出来，他就是解释者。因而，“解释者”总是思想着的人，没有思想的解释者是不存在的。人是解释模式中常在常青的主体。

“解释”总是解释者与解释对象相互作用的过程。这种相互作用不同于物理学、化学或生物学意义上的相互作用，它是对象卷入解释者的视域（Horizont）被解释者“看”，这个“看”，即是它们的相互作用。“看”总是看者和被看者相互作用而产生的融合效果，因而“解释”总是解释对象和解释者相互融合的产物。没有这样的相互融合，就不会有融合效果，也谈不上解释。因此，解释者和解释对象都不能单独地形成解释，它们必须相互融合才可能实现解释。从而解释者和解释对象构成了解释的基本关系，即解释模式。

解释者主导解释过程，赋予解释对象以生命，但又不能脱离解释对象而评说解释者，正如不能脱离演出去评价演员一样。演员扮演角色，表面展现的是他人，实际表达的则是演员自己；没有演员，就没有任何角色扮演，不通过角色扮演，也就没有演员的自我表现；演员虽然主导他所扮演的角色，但同时又被所扮演的角色规定，是这个角色而不是别的什么。解释者则通过对对象的解释，在阐释对象意义的同时，也在表达解释者自己。解释对象总是解释者进行解释的凭依，无此凭依，意义即无枝可依，亦无所谓解释者和解释，解释者无从表现自我。所谓“解释者解释什么？”“关于什么的意义？”“人凭依什么作自我表现？”这些问题都指向解释对象，突出解释对象对解释者的支撑、约束、烙印和规定。人的自我，总是在一定条件下得以表现的。解释者凭解释对象而“说”，解释模式就是解释者关于解释对象的“说”，解释者的自我，即在这个“说”中。因而解释模式由解释对象来标志。

同一对象为不同的解释者所解释，其解释的内容和水平各不相同，甚至大相径庭，作天壤之别；其解释的取向和风格也迥然相异，常常争讼不绝，甚至而怒目相向。但说到底，它们都是关于同一解释对象的不同解释，是同一个解释模式中所发生的诸多事件。因而同一解释模式可以涵盖各式各样的解释内容。倘若解释对象不同，解释模



式就不相同。不同模式之间，多有隔阂而难于沟通，无所谓共鸣，也无所谓争讼。你读《资治通鉴》，他作河外星云的光谱分析，反倒没有引发共鸣和争论的公共话题，顶多各自陈述自己的工作，交流而已。

因此，解释模式超越解释者的个性差异，超越解释之内容和形式的一切差别，它只把握解释者和解释对象的关系。这种关系的意义是：人融入怎样的对象。解释模式由解释对象标志，解释对象规定“解释者解释什么”，给人的自我表现以存在条件。一个学科，常常就是一种解释模式，解释者面向相类或相同的解释对象，解释对象就成了学科标志。动物学的解释对象是动物，植物学的解释对象是植物，经济学的解释对象则是社会经济现象。一个人，一本书，若成了解释对象，也即构成一种解释模式，形成一门学问。解释对象为莎士比亚，即为“莎翁学”；解释对象为鲁迅，即为“鲁迅学”；解释对象为《红楼梦》，即称“红学”；解释对象为《尚书》，则称“《尚书》学”等等。它们都在表明，解释模式所把握的，是人和与之相融对象的本质关系。

（二）传统易学的解释模式：圣人混沌下的“经传合一”

古往今来的易学论著浩若烟海，但鲜有讨论易学的解释模式者，很少有人注意，易学中人和解释对象的基本关系。这个问题似乎很简单，易学的解释对象不就是《周易》吗？因而易学的解释模式，不就是人和《周易》文本的关系吗？这些说法大体都不错，但“《周易》文本”是什么意思呢？不同的易学有不同的理解，歧义实际上从这里开始！

传统易学的“《周易》文本”，事实上是把《易经》和《易传》合为一体的统称，即“经传合一”的《周易》文本。也就是说，传统易学的解释对象，是“经传合一”的《周易》文本，故称其为“经传合一”的解释模式。虽然许多著作的作者都特别注明：“《易传》是对《易经》的解释”，但其易学的实践，事实上是把《易经》和《易传》当作一个整体来对待的。传统易学认为，《易经》是圣人之言，《易传》也是圣人之言，圣人同心，《易经》和《易传》一体。因而其易学实践，总表现出以《传》解《经》或牵《经》入《传》的解释特点，呈“经传合一”的解释模式。朱伯崑先生指出：

从汉代以来，无论是义理学派还是象数学派，其解易都是经传不分，以传解经，并且将经文部分逐渐哲理化。^①

在传统易学的框架里，“经传合一”的解释模式不是偶然现象，而是其存在的必然要求。传统易学的思想基础是“圣人作《易》”，“圣人作《易》”实际上是一笔糊涂账，它以“圣人”的名义，把“作八卦、相重为六十四卦、作卦爻辞、作《易传》”这些前后相距几千年的事件，压缩混糅在一个语句陈述里，这个语句没有历史、没有逻辑、只是一个关于混沌的陈述。但它造成了“《周易》经传为密不可分整体”的观念，适应了

^① 朱伯崑：《易学哲学史》第二卷第425页，华夏出版社1995年版。



“圣人至高无上”的信仰，把《周易》经传的成书过程终极化，于是就有了《周易》的“经传合一”。所谓“人更三圣，事历三古”，就是终极处的圣人存在和圣人作为，几千年的历史就这样简单地凝作一点，给《周易》文本的“经传合一”以神圣合理性。

“经传合一”之神圣合理性。在封建社会是不容挑战的。倘若强分《周易》经传，便是忤逆圣人教诲，便会被视为大逆不道，为封建社会所不容，无立足之地。封建社会的意识形态，须臾不能离开终极处的“圣人”，现实中的圣上、圣明、圣聪、圣躬以及各式各样的食圣者、禄圣者、倚圣者和造圣者，都需要借助终极的“圣人”光辉以反照自己。一句话，封建社会只能接纳“经传合一”的易学模式。挑战“经传合一”，就是挑战封建体制。

对《“周易”文本》作“经传合一”的理解，贯穿于全部经学，规范了二千多年来的社会和文坛，也成为易学自身的传统。故而传统易学的解释对象，一直是《易经》和《易传》的圣人混沌体，“经传合一”的解释模式，在传统易学中不曾有过变异。因此，由“圣人作《易》”混沌而成的“经传合一”解释模式，是传统易学的本质特征，它超越易学家和易学派别的一切特殊性，宣告传统易学的存在，就是解释“经传合一”的《周易》。

时至今日，这种情况也没有根本的变化，“经传合一”之解释模式竟成为通识，《周易》之为书，已为“经传合一”所规定。一部影响广泛的《中国哲学史》写道：“《周易》包含两部分，一部分是经，一部分是传。”^①《辞源》和《辞海》是我国的权威辞书，它们是这样介绍《周易》的。《辞源·周易》条称：“内容包括经、传两部分：六十四卦，三百八十四爻，附卦辞、爻辞为经；上彖、下彖、上象、下象、上系、下系、文言、说卦、序卦、杂卦称十翼为传。”它告诉人们，《周易》文本是“经传合一”地存在的。《辞源·易传》条又明称是“《周易》的组成部分。”这就是说，《周易》文本不可脱离《易传》而存在，易学的解释对象是经传合一的《周易》。

由此可见，以“经传合一”为易学解释模式，根深蒂固地统治着人们的头脑，至今仍是普遍认同的事实。传统易学存书虽数量三千^②，内容可谓丰富之极，但其解释模式却单一，均不逾“经传合一”之一格。人们读着这样的书，以为是习颂“专业的易学”，耳濡目染，也把“经传合一”的解释模式当作易学正宗传承下来。若不从根本上对易学作全面反省，就很难摆正解释者和解释对象的关系，很难摆脱“经传合一”的解释模式。“五四”以后的新易学，也给我们以启示。

（三）“五四”新易学和解释模式

“五四”新文化运动是伟大的思想革命运动，作为封建社会意识形态支柱的“圣人”

① 任继愈主编：《中国哲学史》第一册第199页，人民出版社1966年版。

② 1993年，山东省图书馆集自身馆藏和90种图书目录，辑成《易学书目》，其书目编号止于2810。这是迄今最准确易学类图书数字。



观念，遭遇到最猛烈的冲击。易学中的“圣人作《易》”当然也不能幸免，“孔子作《易传》”成为众矢之的，“《易传》非孔子所作”，一时成为学术的时髦。《周易》经传的制作不再是终极问题，而成为历史考察的对象。由此而产生的易学，是新的思想体系，和传统易学不可同日而语。虽然新旧易学皆以解释《周易》为己任，但解释对象的内涵已经发生了重大的转移，孔子曾经讲过的“同途而殊归”^①，重现于当世。

在传统易学的架构中，易学的解释模式是由“圣人作《易》”的体系予以支撑的。但是否因“圣人作《易》”受到冲击，“经传合一”的解释模式也自行解体呢？实际情况并非如此。习惯势力的强大固然是重要原因，但最为根本的原因还在于，“五四”以来的新易学，没有对易学的根源作认真研究，他们只重故纸堆中的实证，没有对传统易学的理论体系作全面和根本的反省。故而他们只是简单地把“圣人作《易》”当作一个需要证伪的命题，他们只进行简单的证伪，却不考察它如何产生，也不考察它对传统易学全部体系的关系。

从易学实践的方面来看，新易学的代表人物，顾颉刚、梁永烈、李镜池、高亨以及郭沫若、闻一多等人的易学著作，采取了“以经观经”、“以传观传”的立场，这种立场与“经传合一”是冰炭不同炉的。但实证方法本身，只注重对具体问题的条分缕析（且不说实际的条分缕析是否正确），不屑于整体作系统的全面考察，更鄙视形而上的理论思考。因此，实证方法常常在细节问题上用事实的证明取代莫名的信仰，常常是有价值的，但对于整体性的问题，却漠然置之，也无解决的力量。故而“以经观经”、“以传观传”的立场，只是机械地掰开经传，没有解决“经从何来”、“传从何来”的问题，更没有说明“从《易经》怎样到《易传》？”和“《易传》何以是这个样子？”。

例如，“孔子作《易传》”是“圣人作《易》”的重要构成，是指导全部传统易学的思想基础。“五四”新易学发生时，“打倒孔家店”的声浪冲决霄汉，但“孔子作《易传》”的问题，却被简单化为一个实证性的命题。连篇累牍的文章，都忙于证明“《易传》非孔子所作”，忙于寻找替代孔子的《易传》作者，但却无人去考察：孔子和《易传》究竟是什么关系？孔子时代有没有对于《周易》的解释？孔子时代的易学是怎样的解释模式？由于这些基本关系不清楚，今天重读“《易传》非孔子所作”一类的文章，便觉得是没有坐标的曲线，细部看来有模有样，但宏观方位却懵懵然。

再如顾颉刚先生，他的《周易卦爻辞中的故事》和《论易系辞传中观象制器的故事》，堪称实证易学的典范，也是“以经观经”、“以传观传”的典范。文章对于传统易学，对于“圣人作《易》”的思想体系，对于“经传合一”的解释模式，都是具有杀伤力的颗颗子弹。但由于作者的实证立场，只在那里就事论事，不问解释者和解释对象的基本关系，不问这两种形态的“易学”是如何存在的，他所射出的颗颗子弹，能让

① 马王堆帛书《要》。见陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑第435页，上海古籍出版社1993年版。



传统易学狼狈不堪，但却不是新易学的建构力量。但读其文章，在庆幸传统易学突破之余，想一想“易学的出路在哪里？”“新易学是什么？”便又十分惘然。难道新易学就是去考证《易》文本背后的历史故事吗？换句话说，顾先生的实证，虽然字字珠玑，但却是散落着的，珠玑虽然美丽，但自身不具串接的力量。

高亨先生代表了新易学的一个高峰。他对传统易学“经传合一”的解释模式，有着自觉的认识，“以经观经”、“以传观传”的方法就是他口中说出来的。他的《周易古经今释》和《周易大传今释》，以新易学的立场，吸收了传统易学的部分成果，加上自己的潜心创造，产生了强烈的学术效果，滋养了一代易学学人。但高亨先生同样不明白解释者和解释对象关系的道理，他不明白“以经观经”和“以传观传”只是主观愿望，实际上却是做不到的；他也不明白，易学的发展是从“以经观经”到“经传合一”，而不是从“以经观经”到“以传观传”，“以传观传”至多是现代人可以采取的一种理想化的立场。因此，高亨先生的两本《今释》，只不过是形式上的强分《经》《传》，其思想内容还是经不离传、传不离经。他写的书，像一个饱学的老学究，形式上搜罗、考据、训诂和注解甚富，思想上却是肢离破碎，精神是失落的。有些问题他都实实在在地摸到了门槛，却就是迈不出一大步。例如他详细地列举了《左》《国》筮案的八卦取象，也详细地表列了《彖》《象》中的八卦取象，但却认为《说卦》是晚于《彖》《象》的战国作品。这里显然有时序上的颠倒，也完全不合解释发生的条件。再如，他在《大传今释》中讲《说卦》是战国时的作品，却又在《古经今释·琐语》中郑重其事地讨论重卦问题，这里又有时序上的颠倒，而且是引传解经，绝不是“以经观经”、“以传观传”！

类似的毛病不仅见于高亨，也几乎见于实证易学的全部作品。在细部，他们斤斤计较，待到总体装配，就可察出许多的格格不入。若问“易学是什么？”高先生和实证易学大师们是不曾明确作答的，因为这个问题太笼统，不便实证。他们更不曾注意到“解释模式”的问题，因为解释模式只涉及解释的基本关系，是实证的真正前提，实证总是一定模式下的实证，而不是漫无边际的实证。但实证易学家们只注意实证的结果，完全没有注意这个结果是在怎样的条件下产生的。实验数据虽然重要，但若改变了实验条件，还能是这样的结果吗？

大体上来说，“五四”新易学的理论框架突破了传统易学，易学发生了革命性的变化，翻开了新的一页。在破除封建、摧毁传统易学理论框架的过程中，实证方法作为当时盛行的科学理论，是推动思想转型的强大武器，中国的国学因此而转化为现代意义的人文学科，其功绩是不可磨灭的。但由于实证方法的固有缺陷，它只关心一个个具体命题的真或假，蔑视理论的整体性，蔑视形而上学，因而其革命作用是有限的。虽然如“圣人作《易》”、“孔子作《易传》”被当作命题受到了严厉批判（且不说其中有些批判是否有理），但批判的锋芒所向不是去清算传统易学存在的根据，而是去证明《周易》经传“非圣人作”、“非一时一人之作”的个别命题。这样，实际上只是用抽象的人、泛化的人、没有历史文化内容的人，去敷衍解释者和解释对象的关系；另一方



面，又不能明确地把握解释对象，疏于考察人解释什么，飘浮于解释的基本关系之外。这样，易学模式即被遮掩起来，也缺乏脱离或更新旧模式的自觉。如果问：“人发展至怎样的程度才能产生《易经》？”“《易经》解释至怎样的水平方可涌现《易传》？”“五四”新易学是回答不出来的。

由于历史的原因，易学研究在相当长的时间里，被片面地畸变为单纯的认识论问题。在出版物中，“唯物主义”和“唯心主义”被当着标签，往易学命题和易学家身上贴，易学自身的问题反被淡化。其间，虽个别学者如熊十力先生曾大声疾呼：“两宗（唯物论，唯心论）与《大易》不同术”^①，但终不能抵挡大势。贴标签是一种极其恶劣的风气，它窒息思想，把学术研究引向死胡同。

（四）经传合一的“易学”和游离而出的“易说”

走出“文化大革命”，中国学术得以重见天日，易学也是如此。这个时期的易学本书称作“当代易学”。当代易学的称谓，只是一种时间上的考虑，它只指称当前的易学研究情况，不具理论方法的特殊意义。

就理论方法而言，当代易学是“五四”新易学的继续和发展，也大体挣脱了贴标签的恶劣风气。不过，随着时代的前进，特别是“文化大革命”所造成的反思，人们以更加稳健的心态来评价中国古代文化和“五四”新文化运动。在易学领域，更有许多考古的新发现，它们都不支持当年实证易学家们“实证”出来的命题，因而“五四”新易学所结的硕果存留不多，“易学热”中所见的许多易学作品，在内容上多有回归传统易学的倾向，倒是实证方法，则被当作科学规范成为当代易学的主流。

当代易学和“五四”新易学一样，扔弃了“圣人作《易》”的经学手杖。但在“易学”解释模式这个本质关系上，不守生造出来的“以经观经”、“以传观传”之假伪状态，而回归至“经传合一”的老模式。当代学者强调对“易学”作哲理挖掘，没有人再说什么哲理是“圣人教诲”，但却认为，易学离开《易传》即无哲理可言。他们以为，脱离了《易经》当然无所谓易学，但脱离了《易传》“易”又何以“学”？解决的办法，当然是“经传合一”才“易”而“学”。故而，当代易学只把“经传合一”模式下的《周易》解释当作“易学”。当代易学也发现，“经传合一”的模式不能覆盖所有的《周易》解释，故而又游离出“易说”一辞，以与“易学”相并立。这样，凡符合“经传合一”模式者为“易学”，不符合“经传合一”模式者，则统由“易说”来收容。

这种主张是一种进步。传统易学之“经传合一”模式，是“圣人作《易》”笼罩下混沌一片，美其名曰《周易》经传皆圣人作，分别经传便是忤逆圣人，实际上是把思想强制在“圣人作《易》”的混沌之中。实证易学标榜“以经观经”“以传观传”，想摆脱混沌，但却是一个虚伪的假象。“以经观经”当然有之，没有《易传》的时代，人

① 熊十力：《体用论》第451页，中华书局1994年版。



们只能以经观经。但“以传观传”却是幻想的空中楼阁。《易传》本身就是对《易经》的解释，何能离经而解传？高亨先生的《周易大传今释》，似乎“以传观传”，但每一条都以《易经》为依托，否则就无以作解。

当代易学所讲的“经传合一”模式，有继承、有批判、也有创新，它给出了明确的边界条件，这边界条件就是“有《易传》”。因为有了边界条件，故而又有了“易说”概念被分化出来。这是易学思想的深化，“经传合一”不再是一片混沌，也不用假设经传分离历史，它潜在地假设了《传》前易学的存在。但当代易学并没有去发掘这个潜在，它提出了“易说”概念，但没有澄清：“易说”和“易学”是什么关系？《易传》为什么是“易说”和“易学”的分水岭？从“易说”怎样走向“易学”？如果认真地澄清这些问题，本来可以走向《传》前易学，但当代易学却没有。

当代易学的理论方法，仍囿于实证的框架，遮掩了对真理和价值的认识。它不以为易学之哲理有一个自身发生发育的过程，而是以为易学哲理一下子从《易传》中冒出来，如果不取“经传合一”的解释模式，易学之哲理便无枝可依。实证经常要求拿本本说话，看不到人，只看到书，以为易学之哲理根源是书上写着的白纸黑字，忽视了一切白纸黑字都是人写出来的。它不了解《易经》时代和“经传合一”时代生活着不同文化的人，由《易经》到《易传》，实质上标志着中国人的哲理觉醒。它以为，使用了“易说”这只收容器，就可以卸弃所有非哲理的内容，保障易学不逾“经传合一”模式。

当代易学的“经传合一”模式，可以列举出数量庞大的实际例证，煞然有“科学理论”的气势。但是，例子不是真理的根据，科学理论首先应当审视自己存在的前提。《易传》的哲理从何而来？”“《易传》是经传合一的产物，还是经传合一的原因？”“《易传》是‘易说’还是‘易学’？”这些问题，是当代易学不能回避的。目前，当代易学还顾不上对这些问题的讨论，他们所理解的“易学”，还套牢在“经传合一”的框架里，他们不愿意“不好的东西”玷污易学的哲理形象，所以要用“易说”来收容非“经传合一”的东西。

当代易学的“经传合一”模式，以可实证的理论形态表现出来。当代最享盛誉的易学大师朱伯崑先生，对“易学”有如下定义：

从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，《周易》列为五经之首，人们对它的研究，成了一种专门的学问，即易学。^①

这个定义一反“人更三圣，事历三古”的虚无飘渺，而具有明确的可实证特征。它抛弃了传统易学中的一切传说成分，避开了“圣人作《易》”的传统理论，立足于可信可证的历史。这是易学观非常重要的理论转折，也是非常可喜可贺的事情。不过，由

^① 朱伯崑主编：《易学知识通览·代前言》，齐鲁书社1992年版；另见：朱伯崑：《易学哲学史》第1页，华夏出版社1995年版。



此定义所得的易学解释对象，仍是“经传合一”的《周易》文本，但这时的“经传合一”模式，已经不再借助传说中的“圣人”，而是基于有据可查的历史文化条件。只要这样的历史文化条件存在，“易学”就存在，而且必然是“经传合一”的解释模式。逻辑地看，这个定义在边界条件内无可厚非，逾越了边界条件，就悖论丛生；而历史地看，这个定义却大可诟病，甚至混乱不堪。

“从汉朝开始”，是朱先生“易学”定义的边界条件。它是说，“易学”有自己的开端，这个开端在汉朝；它也同时在说，汉前无易学。因而这个边界条件的真理性，就是朱先生定义能否成立的关键。

在边界条件的范围内，定义皆为真。史料、出土文物和考据文章都证实：《易传》在汉朝之前已经确立，经传合一的《周易》文本，在汉朝确已成为易学的解释对象，“汉易”的解释模式从一开始就是“经传合一”的。这些都是有大量证据的。“由于儒家经学的确立和发展”，这是对易学“从汉朝开始”之条件的强化，更显证据的说服力。先秦是否有“经学”或“怎样的经学”，尚待进一步的讨论，但“汉代经学”，却是不争的事实。这样，就使“易学”和“经传合一”，更加牢固捆绑在一起。

纳易学入“经学”，明显有易学为“圣人之学”、“官方之学”的意思。经学以“圣人”为终极指归，是普遍的历史事实，故而纳易学入“儒家经学”，则意味着以“儒家圣人”为“易学”的终极指归。这样的特征，正是传统易学的框架力量，朱先生不过以“科学方法”对此框架进行了重新塑造。

传统易学和经学易学，实质上就是一回事，传统易学的存在，主要采取了经学形式。经学易学是与时俱进的官方学问，它颁之于朝廷，教之于庠序，选拔于科场，包罗着“经天纬地”“修齐治平”的大道理，当然是很“正经”的。但这种“正经学问”的支柱力量，却是“圣人作《易》”。离开了“圣人”，经学易学就“正经”不起来。但“圣人作《易》”中却包含着诸多的传说成分。因而，朱先生的“易学”定义，虽是实证地指向“经传合一”的解释模式，而传统易学的理论基础，却在这里暗渡陈仓，实证其表而传说其里。

纳易学入“经学”的另一层意思，是借重“经学”解释模式“经传合一”的普遍性，来规定“易学”“经传合一”的模式特征。从汉代起，经学的解释对象，即“经学”称之为“经”的东西，皆非纯粹的古代经文，而总是经文和传文合在一起的“经传混一体”。治“春秋”者，不是解释纯粹的《春秋》经文，而是解释经过传解的经文，如《春秋公羊传》《春秋穀梁传》等等，它们都是“经传混一体”。其他的经学对象，也都是经传合一的文本，如《诗经毛氏传》《尚书孔传》《大戴礼记》《小戴礼记》等等。没有一种“经学对象”有经而无传。因而“经传合一”的解释模式乃“经学”的普遍特征。“易学”作为“经学”，自当不能越出“经传合一”的规定。

历史地看，“经传合一”文本的“经”，皆被认为是“圣人之作”；而“传”的部分，则被认为是“贤人”对“经”的解释，“经”与“传”结合就是“经传合一”文本，



其显影则是楷模封建社会的“圣贤之道”。《周易》位居“群经之首”而纲领群经，为楷模中的楷模，自当不能外于“经传合一”的模式。特别是，《易经》被认为是古代“圣人”之作，《易传》被认为是孔圣人作，“人更三圣，世历三古”，比其他“圣贤之书”更具神圣经典意义，从而就更当是“经传合一”的典型。因此，纳易学入“经学”，总包含对“经学”的依托，以“经学”之“经传合一”的普遍性，来规定“易学”的品质。

“从汉朝开始”，“易学”之为“经传合一”模式，是可从多个方面实证的。《史》《汉》两书，各记有易学传承谱系，两个谱系的细节虽有所不同，但其起点，皆溯源至孔子，都确认孔子为易学之祖。这样的谱系与“孔子作《易传》”的命题相配合，即意味着：因《易传》之发生，才使易学传承谱系成为可能；“经传合一”就是这个谱系的传承特征。故而谱系上的每个环节，都具“经传合一”的模式特征，都是“经传合一”链上的一环。《史》《汉》所记的传易谱系，皆言易学传至田何而进入汉朝，这就是说：西汉易学以“经传合一”链上的田何为起点，于是，西汉经学易学先天就是“经传合一”的解释模式，其后不过是这个模式的继续传递。史书也明确记载，西汉易学虽作施氏易、孟氏易、梁丘易、费氏易的门户之分，其祖皆可溯至田何^①，其法皆为“经传合一”模式。因此，朱先生易学定义之特别强调的“始于汉代”，为“儒家经学”，实在是强调易学在娘胎里就是“经传合一”的解释模式。

朱先生自己也特别强调“易学”之初的“经传合一”性质。所谓“从汉朝开始”，是定义的边界条件，与法规的“生效时间”相仿。逻辑地讲，在边界条件的范围内，是不允许与定义冲突的。朱先生当然明白，故而不厌其详地举证西汉易学“经传合一”的实例。朱先生说^②：

汉初子书，如陆贾《新语》，贾谊《新书》，刘安《淮南子》，董仲舒的《春秋繁露》等，亦引《周易》经传文，加以解说。

以孟喜和京房为代表的官方易学……十翼中的《说卦》对此派易学起了很大的影响。

以费直为代表的易学……以《易传》文意解经，注重义理，多半是继承汉初的易学传统。

《淮南子·缪称训》引《序卦》文，加以解释说：“动而有益，则损随之，故易曰：剥之不可遂尽也。故受之以复。”

（严君平）著有《道德经指归》，引《周易》经传文意，解释老子的《道德经》。

① 西汉的传易谱系，李学勤先生绘了一张树形图，其“树的根部”就是田何，详李学勤：《周易经传溯源》第208页，长春出版社1992年版；另详汤志钧等：《西汉经学与政治》第三章第四节，上海古籍出版社，1994年版。

② 以下五条，摘自朱伯崑：《易学哲学史·汉代的象数之学》的概述部分，华夏出版社1995年版。



这些例证的共同点，都是强调《易传》在西汉易学中就是解释对象，强调西汉易学“经传合一”的品质。这就不难理解，朱先生为何以“从汉朝开始”作为定义“易学”的边界条件。

西汉以后的全部易学，虽然琳琅满目，内容不断地有所翻新，不同的时代各有特点。但其解释模式，无不尊奉“人更三圣，事历三古”的教条，无不尊奉孔子为传《易》圣人，无不以《易经》和《易传》的结合为解释对象。也就是说，两千多年来千姿百态的易学表现，一概采取同一的解释模式，即“经传合一”模式。犹如足球赛，每场比赛的时间、地点、教练、裁判、球员、观众都不相同，比赛的精彩和激烈程度也各不相同，但各场比赛都遵守同一的模式规定，都是同一规则下的足球比赛。因而朱先生这个定义所把握的“易学”，是超越具体解释内容的解释模式，具有充分的概括力。它把传统易学通过“圣人作《易》”架构而成的“易学”体系，予以实证的理论包络。根据这个理论，凡符合“易学”定义之条件者，必以“经传合一”的解释模式存在于世。直至今日，“易学”仍然不脱这个模式，亦可证在边界条件内，朱先生的定义，是经得起审验的。

总之，朱先生的定义，在边界条件内，皆可证实为真。它强调易学“从汉朝开始”，“由于儒家经学的确立和发展”而建立起来的“专门学问”，在此范围之内，皆查有实据，具有理论的概括力。如果不逾出边界条件的规定，定义所期待的“经传合一”模式，并不需要“圣人作《易》”的假设，也能广泛地见诸白纸黑字。

这是一个进步，但这个进步是以巨大的牺牲换来的。

如果我们放眼边界条件之外，就有麻烦了。边界条件就是规定，它要求在规定的范围内定义为真，同时也要在规定的范围之外定义不能为真。否则，边界条件便毫无意义，定义的真理性就必须接受挑战。

边界条件规定“易学”“从汉朝开始”；它就同时也在规定：“汉朝前之无易学”。后者之规定有悖于事实。事实是，汉朝以前不仅有解《易》之作，而且有许多“经传合一”的解《易》之作。不少易学著作都有关于“先秦易学”的专门章节，在那里可以找到“汉前易学”的充分论据。以下的例证，将从新角度指证先秦解《易》中“经传合一”的情况，为其后讨论《传》前易学作些准备。

例1：《周易》经文是没有八卦取象的，只有卦画（“一/--”六联体）和卦爻辞。直到作为《易传》成员的《说卦》出现，八卦（“一/--”三联体）取象才成体制，八卦显然是随《说卦》的发生而名世的。在《左》《国》筮案中，三分之二的案例采用了八卦取象，且取象与《说卦》相同^①，显然《左》《国》的取象之法以《说卦》为共同

① 高亨先生对两者的八卦取象作过逐一核对比较，其结论是“基本卦象皆同，引申卦象或同或异。”但高先生也是拒不承认春秋时期有易学的。详见高亨：《周易大传今注》第638页，齐鲁书社1978年版。



范本。这就是说,《易传》的一些内容参与了筮案的解释。因而,无《说卦》即无《左》《国》筮案的取象之说,《易传》内容作为了《左》《国》筮案的解释对象,这些取象筮案的解释模式都是“经传合一”。若“易学”“从汉朝开始”,它们就被逐出“易学”的山门之外。

例2:《周易》经文没有“阴阳”概念。那时,卦画“—/--”六联体是一个不曾分化的占筮符号,爻画不具独立意义,阴阳概念在《周易》经文上无枝可依,阴阳概念和易学没有关系。《左》《国》筮案二十余例,全无以阴阳观念解《易》的踪迹,说明春秋时代“《易》不道阴阳”。直到《易传》发生的中晚期,即春秋后期,“阴阳”概念才在《易传》中开始出现,与易学发生解释联系。待到春秋战国之交,爻画(即“—/--”单体)获得了独立意义,才得以建立“一符阳爻,--符阴爻”的对应关系,从而《周易》文本上的全部画符,都以“阴阳”概念为统一的基石,终而铸就“一阴一阳之谓道”的形而上学。若无《易传》的长期发展,不可能从卦画和卦象图形中独立出爻画的意义,“—/--”的单体形式才使“阴阳”在《周易》文本上有枝可依:它们一律都具有“阴/阳”形式。因此,“《易》以道阴阳”绝非易学的原初状态,而是“经传合一”高度发展的产物。《庄子》所说的“《易》以道阴阳”,正是对战国时代易学状况的描述,绝不意味“易学从来如此”。若纯粹“以经观经”,《周易》经文没有“阴阳”概念,说“《易》以道阴阳”就是空穴来风,既无根据也无道理,《庄子》绝不会如是评说。而《庄子》说“《易》以道阴阳”,正是针对战国时代的易学状况而发,亦说明易学在战国已广泛认同“经传合一”模式。

这样的证据还可列举一些,但基本的逻辑关系已经清楚。它们说明:“从汉朝开始”、“随着儒家经学的确立和发展”,作为“易学”定义的边界条件是不合适的。因为在边界条件之外,也有易学存在,而且是“经传合一”意义下的存在。因此,朱伯崑先生的这个易学定义,边界条件伪作,外延上缺损,定义不能成立。其外延的缺损,原因在于边界条件“从汉朝开始”,它像一把屠刀,对“汉代之前的易学存在”,统统实行了斩首,定义出了一个无头的易学。

砍头作定义,明显是很坏的逻辑。朱先生也看到了问题所在,其办法是采取换头术。他提出“易说”概念,让无头的“易学”以“易说”为头。他说:

易学有自己的历史,如果从春秋时期的易说算起,已有两千多年。^①

这是在说,“从汉朝开始”虽如屠刀,砍除了“汉前易学”,切断了易学的源头,但还有“易说”在,“易说”当是“易学”的源头。“易说”从“春秋时期”就已经存在,比汉朝要早几百年,又属于“易学自己的历史”,于是“易说”就代为“易学”之“头”

^① 朱伯崑:《易学哲学史》第1页,华夏出版社1995年版。



了。朱先生的名著《易学哲学史》，第一章的篇名就是“春秋战国时代的易说”，也表明“易学”源于“易说”，“易说”为“易学”之“头”。朱先生如此安排“易学”和“易说”，其意何在呢？首先，看看朱先生对“易说”的规定：

（易说是）指《易传》之外，对《周易》的理解和解说。就先秦的文献说，对《周易》的解说是从春秋时期开始的，以前的情况，没有资料可查。就《左传》、《国语》提供的情况看，春秋时期易说的特点是，当时的史官从筮法的角度解释《周易》中的卦爻辞，用来说明所占之事的吉凶。^①

由此可见，“易说”作为“易学”之“头”，是因为两者有共同点，它们皆是“对《周易》的理解和解说”。但它们又是有严格分别的，不能混作一谈，故而定义“易学”要有边界条件。其分水岭在哪里呢？朱先生在定义易学时略而不语，但在“易说”界定中却讲得很清楚，它就是“《易传》内外”。“易说”是指“《易传》之外，对《周易》的理解和解说”；那么，“易学”则当指“《易传》之内，对《周易》的理解和解说”，即“经传合一”理解和解说。

这里的分野很明确，《易传》是“易说”与“易学”的分水岭。但这里又有缺环，缺环是：《易传》和“从汉朝开始”，不是紧密衔接的。“换头术”在这里留下缺痕。

融入《易传》的《周易》解释，具解释模式必是“经传合一”；凡符合此模式者为“易学”，不合此模式者则被分流出去，收容在“易说”里。这样，传统易学混沌一片的“经传合一”，就在新的基地上重新耸立起来，另有“易说”被游离出去，成为“易学”序曲。相对于传统易学而言，朱先生的理论的确表现出积极的理论进步，混沌被打破，被廓清为“易说”与“易学”之不同景观，说明当代易学已经察觉到了，对易学的解释模式不能作囫圇观，又不愿重蹈“以经观经，以传观传”之覆辙。但这种察觉还有些隐隐约约，“易说”一语就相当含糊，它指“《易传》之外，对《周易》的理解和解说”，所强调者只是“《易传》之外”，何时？何地？何种形式？何种性质？都不甚了了。

这个问题涉及到易学观的基本立场，不能三言两语简单解决。重要的是，当代人对“易学”的理解，不再盲目于混沌中，“经传合一”模式在新的基地上被继承下来，同时，“易说”又作为新概念游离出来，它虽然幼稚粗糙，却有助于廓清混沌。这些，都反映了当代人对易学的深入思考，包含着易学观基本层面的进步，它们集中表现在朱先生的定义和论述中。故而朱先生的观点，深为学界瞩目。当今之世，每当人们反省易学基本问题时，都要面对这些问题，并围绕它们展开自己的见解。由朱伯崑先生主编的《易学知识通览》，撰稿人皆为当今易学群贤，郑万耕先生写道：

① 朱伯崑：《易学哲学史》第3页，华夏出版社1995年版。



易学是随着儒家经学的确立和发展而形成和发展起来的，是经学的一个重要组成部分……从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，它被列为《五经》之首，人们对它的研究遂成一种专门的学问，即易学。易学同《易经》既有联系又有区别。《易经》，是周人占筮记录的系统化，古人依据其中的卦爻象和卦爻辞推断人事的吉凶。易学则是对《易经》所作的种种解释。广义的“易学”包括作为“十翼”的《易传》，狭义的“易学”，专指“十翼”之外对《易经》的解释。^①

郑先生的“易学”规定，是对朱氏定义的补充和完善。他强调易学“是经学的一个重要组成部分”，强调易学“随着儒家经学的确立和发展而形成和发展起来”，这些都是对朱氏定义的复述，突出“易学”解释模式是“经传合一”。有所不同的是，郑先生援引了朱先生给“易学”的另一定义：“易学则是对《易经》所作的种种解释”^②，给了《易传》一个“易学”位置，说明它不是“易说”。但这个易学位置又相当暧昧，叫做“广义的易学”，与之相对的，还有“狭义的易学”。“狭义的易学”不含《易传》，“专指‘十翼’之外对《易经》的解释”，即朱先生所论述的“易说”；那么，“广义的易学”就是“经传合一”的解释模式了。易学的这种“广狭”之分，的确是很费解的，有故作艰深之嫌。

在这里，“广义易学”和“狭义易学”的分别，在于《易传》。前者把《易传》包括进去，后者则把《易传》排除在外。很显然，郑先生也很想对易学的解释模式进行分别，又很想建立起不同解释模式之间的联系。他没有特别地采用“易说”概念，故而对“易学”作了“广义”“狭义”之分，并且说：“春秋时的易说和战国时期形成的《易传》则为易学的形成奠定了基础。”^③这里的说法有些混乱，但也蕴含着一种张力，他想在“经传合一”的解释模式之外，另为“易学”谋求一块存身之地。

潘雨廷先生为清人李道平的《周易集解纂疏》写《前言》，在回顾易学史时，和朱伯崑先生一样，把“汉易”当作易学之始，持“汉前无易学”的立场。论及“易学”时，潘先生直呼“《易经》十二篇”，直截了当地把《易经》上下篇和《易传》十篇当作一体化的东西，“经传合一”直接被认作“易学”的本质特征。在这里，《易传》的归宿，掩盖在“《易经》十二篇”的庇护下，其来历是不清楚的。他又称述：“‘汉易’之说，犹可上应于战国时之‘易说’。”^④这样，“汉易”的“《易经》十二篇”，和“战

① 朱伯崑主编：《易学知识通览》第265页，齐鲁书社1992年版。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第3页，华夏出版社1995年版。这个定义是较为完善的，稍后将详作讨论。它与以上所讨论的定义，在逻辑上是互不等价的。但朱先生对这一定义的阐释是很不充分的。其《易学哲学史》体系，基于以上讨论过的定义。

③ 朱伯崑主编：《易学知识通览》第266页，齐鲁书社1992年版。

④ 潘雨廷：《周易集解纂疏·前言》，中华书局1994年版。



国时之“易说”的关系，又有些梳理不清。和郑先生一样，潘先生也意识到需另谋易学的解释模式，但没有讲清楚。

董光壁先生的立场又稍有不同。他研讨易学史与中国科学思想史的关系，是易学研究中的新亮点。他对打着“科学易”旗号的荒诞易学所作的激烈批评，酣畅淋漓，大张学术正气，很有学人风骨。对于易学的基本观点，他大体认同朱伯崑先生的定义，把“经传合一”的解释模式当作“易学”的本质特征，稍有区别的是：“汉前无易学”在他的笔下被修正为“《传》前无易学”。他说：

汉兴，《周易》成为传习和研究的对象，立为官学，尊称为“五经”之一。虽然关于《周易》的研究在宋代才称之为“易学”，实质上自《易传》起，“易学”就已存在。^①

董先生的“易学”概念，显然以朱先生的定义为判据，以“经传合一”为存在模式。但他特别补充：“实质上自《易传》起，‘易学’就已存在。”强调“易学的实质”“自《易传》起”，即修正了前面所说的“易学随汉而兴”的观念，突出“《传》前无易学”的立场。他认为：《易传》是《周易》“理性诠释”，这是很有意义的价值判断，潜在的意思是《易传》把易学引向理性。由此，还可诱发出“非理性易学”的概念，以“理性易学”和“非理性易学”相并立。但董先生并没有沿着这条思路深入下去，他不曾问及：“非理性易学如何走向理性易学？”也不曾考问：“易学的理性诠释需要怎样的条件？”因而他就不曾触及“《易传》何来”的问题。董先生没有特别使用“易说”概念，他只列举了与“理性诠释”相对立的《周易》释例。他认为：《易传》之前的“巫文化符号”和“占筮验辞”，它们应该是对《周易》的非理性诠释^②。这样，董先生实际上与《传》前易学擦肩而过，失之交臂。

从局域逻辑的观点来看，“《传》前无易学”比“汉前无易学”优越，它没有留出“从《易传》到西汉”的时间缺环，而且直接把问题的实质暴露出来。

另一部很有新锐气概的易学史著作《周易研究史》，许多方面的论述，都令人耳目一新。但在基本易学观方面，却未能超越以上诸家。它把“易学”规定为“对《周易》的研究”^③，也明确规定“不同的历史时期有不同的易学”。这些大道理，似乎都无可指责，稍详察即见纰漏。首先，“研究”是什么意思呢？如果说“易学”是“对《周易》的研究”，那么，“易说”是不是“对《周易》的研究”呢？作者们不曾给出判据。书中的陈述也不乏混淆之处，同一对象，有时称作“易学”，有时又称作“易说”，有些

① 董光壁：《易学科学史纲》第3页，武汉出版社1992年版。

② 董光壁：《易学科学史纲》第2-3页，武汉出版社1992年版。

③ 廖名春、梁韦弦、康学伟：《周易研究史》第1页，湖南出版社1991年版。这个定义中的“研究”一语，歧义甚多，且无法把握“研究是什么？”故对此定义不作深入讨论。



浑然不清。和朱先生一样，作者们据“经传合一”的解释模式，将入汉以后的《周易》解释，统统称为“易学”，这种立场是首尾一贯的。但溯至先秦时期，混淆就出现了。我们可以看到，一方面在称说：“春秋至战国，这是易学的奠基阶段”，同时又称说今本《易传》、韩宣子聘鲁所见《易象》以及《汲冢竹书》等为“易学专著”，另一方面，却又在专题讨论“先秦时期的各家易说”。在这里，“易学”、“易学的奠基阶段”、“易学专著”、“易说”的关系，是混乱的。关于“易说”，作者们说：

这里所说的“易说”，指除《易传》外散见于先秦各书和各种出土材料上的关于《周易》的说解。这些说解主要集中在先秦史书和诸子著作中。^①

这和朱伯崑先生的观点是一致的。即“非经传合一”的《周易》解释，都由“易说”来收容。关于《易传》，作者们对其发生多有笔墨，并对《易传》各篇发生的年代和顺序进行了考察，其规模为近年来所少见。这些考察是否恰当，本书不想作辨。但所用的方法仍是从外部比证，即以先秦诸子的著作为参照系，用以标定《易传》诸篇发生的年代和顺序。这种考察的前提是，首先假设《易传》的发生与诸子同时，然后才可作这种比较，但《易传》的发生是不是与诸子同时？却是未经证实的假设。这种考察的另一缺陷，是只有外部比较，略去了内在的分析，它多比照《易传》与诸子著作语句上的异同，而不能回答“《周易》解释为何走向《易传》？”后者对于《易传》的发生，更有其根本的重要性。倘若撇开自身内在的条件、动力和机制，只作外部比较去论证《易传》发生，表皮之证亦表皮之论矣，结果亦是茫然。

以上说明，当代易学完全以理性标准来衡量“易学”，故而牢牢地抓住经传合一的解释模式不放，他们认为，若舍弃了这个模式，《易》就难以成理，也难以为“学”。在这种理性的审判下，“易说”概念被游离出来，用以收容非经传合一的《周易》解释。“易说”概念之游离出来，是当代易学涌现出来的新动向。它实质地反映了当代易学意识到了不同模式的存在，意识到了经传合一模式不能包罗所有易学，但又不能实实在在地把握，故而姑妄以“易说”为辞。本书虽对“易说”一语多有责难，实际上，正是为了破解它的混乱和迷团，引领着我走向《传》前易学。

（五）《传》前易学是《易传》未成时的易学

归纳以上对易学解释模式所作的讨论，可以得到如下结果。

第一，传统易学的思想基础是“圣人作《易》”，封建社会也不允许挑战“圣人”权威，故而传统易学的解释模式是“圣人”混沌下的“经传合一”。两千多年来，易学一

^① 廖名春、梁韦弦、康学伟：《周易研究史》第11、33页，湖南出版社1991年版。先秦诸子有能力也有条件研究《周易》，他们所谓的“研究”为什么是“易学”而不是“易说”？就不得而知了。



直在这个模式中徘徊，形成牢固信仰，而不知受其限制。

第二，“五四”新易学打倒圣人，以科学实证冲决信仰，他们提出“以经观经，以传观传”的新观念，多有理论虚构，却也创制出不少新命题，但其实证的立场缺乏把握易学模式的理论力量，致使新命题在总体上无枝可依。

第三，当代易学以实证为基础，重建“经传合一”模式的理性化“易学”，一致明确汉朝以后的“易学”。同时也产生了“汉前无易学”或“《传》前无易学”的悖论，于是就分化出“易说”概念，与“易学”概念对峙。“易说”的实质是超越“经传合一”的解释模式，暗示多种解释模式的存在，特别是暗示了《传》前易学。

以上情况说明了对易学解释模式认识的曲折发展。由混沌的“经传合一”到“经传分离”，再到实证理性的“经传合一”，正是黑格尔（G. W. F. Hegel）式的“否定之否定”过程。“易说”概念的提出，是当代易学的进步，同时也反映了当代易学的理论贫困。符合“经传合一”模式者为“易学”，不合“经传合一”模式者为“易说”，千年的混沌被打破，这当然是了不起的进步。但“易说”被当作“非经传合一”的处理器，被当作不具“易学”资格的奠基石，将其抛在易学视野之外，不予理论的承担，这不是理论的贫困吗？

“经传合一”解释模式作为传统易学的框架力量，笼罩着全部易学，越两千年而不能自知其误，这是因为历史的局限，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。在今天，我们早已走出“庐山”，但仍以“经传合一”的解释模式为标准来衡量“易学”，由此而演绎出易学史，再将剪裁不合格者称为“易说”，这有道理吗？其理论根据何在？

前面曾经指出，在论及汉朝以后的“易学”时，各家的观点充分一致，但当涉及“易说”时，诸家都闪烁其词、敷衍纷纭了。这种情况表现出理论的困乏，对易学模式认识不清，即易学的解释对象究竟是什么？是“经传合一”的《周易》还是直接就是《周易》？倘若易学的解释对象直接就是《周易》，不附加“经传合一”的条件，那么就没有“易说”一词，“经传合一”的和“非经传合一”的《周易》解释，同等具有“易学”资格。“易学”勿须等到“汉朝以后”，“随着经学的发展而建立起来”，先秦的《周易》解释，也用不着闪烁其词，它们大大方方的就是“易学”。而且，这样理解的“易学”，也不会混沌一团，它至少可分作“经传合一”的和“非经传合一”两种模式。不同模式反映不同的文化品质，通过模式变换，易学将更充分地显现自己的历史。

若以“经传合一”的解释模式为“易学”的标准，就会有以下悖论：《易传》是不是易学？若以“经传合一”为标准，《易传》不能称作“易学”而只能为“易说”，因为《易传》只以《周易》经文为解释对象，它不是“经传合一”的产物。但《易传》又是“经传合一”的必备条件，所有称作“易学”的东西，都要通过这个“非易学”的过滤器，这不是很荒唐吗？

所有坚持“经传合一”为“易学”的论者，都对“《易传》是如何发生的”问题保持缄默，更无心探讨一下“《易传》之前的易学是何等模样？”“经传合一”的“易学”标



准，遮挡了他们的目光，使他们顶多在“《易传》发生的年代和发生顺序”方面做一些外部比较的文章，他们不能深入到易学内部，寻找到《易传》发生的逻辑和历史文化条件。

“《传》前易学”的名称，首先就表明它的解释模式不可能是“经传合一”的。它探讨《易传》发生之前和发生过程中的易学，它不仅要说明《易传》发生的年代及其序列的过程，还特别要揭示《易传》发生的内部机制和外部条件，揭示它作为中华民族形成过程中的文化结晶，揭示它作为诸子百家的思想先导，而“经传合一”的易学模式，只不过是它的最终结果和理论重塑。这些内容将展示出易学的新模式。它首先是破除混沌的；它不需要虚构历史，而且将澄清古史中的一些问题；它也不是什么“易说”，而直接就是堂堂正正的易学。

这样的内容将展现易学的新模式及其变迁，传统易学不曾触及，实证易学不曾触及，当代易学也不曾触及，故而《传》前易学是易学的新领域。

二、《传》前易学不言“象数与义理”

如何归纳历史上的易学，学界对之以“象数与义理”。《四库全书总目提要》在总评历史上的易学时说：

《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京（房）焦（贲），入于机祥，再变而为陈（抟）邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而胡瑗、程子（颐），始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。

这里的“两派六宗”，指的就是“象数与义理”两派，是封建社会对易学的全部概括。它作于封建社会末代，又以大量的文献资料为基础，其置信度和影响力都是很大的。《周易研究史》的作者们说：

历史上易学研究派别至为纷繁复杂。四库馆臣综观历史的源流变迁，将其概括为“两派六宗”。“六宗”之统已难以概括至今为止的易学发展，但“两派”之论却至为精当……易学派别尽管名目繁多，但其要却难逃这两派之外。^①

“‘两派’之论却至为精当”是说：把易学归纳为“象数与义理”，拿它们去覆盖历史上的全部易学，是精妙之论。如此观念，在学界已是一种共识。朱伯崑先生将其对立关系追溯到《易传》发生，他说：

从《易传》开始，便存在着取象说和取义说的对立……汉朝以后，这两种说

① 廖名春、梁韦弦、康学伟：《周易研究史》第3-4页，湖南出版社1991年版。



法逐渐发展出两大对立的学派：象数学派和义理学派。这两大流派，无论是对《周易》经传文字的解释，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，而且展开了长期的争论。^①

余敦康先生则把“象数与义理”对立的发生，描述得比较具体：

汉易象数之学发展到荀爽的阶段，象数形式与义理内容的内在矛盾是越来越激化了。究竟怎样来解决这个矛盾呢？王弼继承了先秦时期以《传》解《经》的主流精神，把义理内容置于首位，使象数形式完全服从于表现义理内容的需要，提出了义理派易学的解决方法……

王弼的《周易略例》是一部划时代的著作。易学史上义理派与象数派的明显的分野就是以这部著作的出现为标志的。^②

将汉易完全说是象数之学是很值得商榷的。从传世文献来看，汉初《韩婴易传》、《淮南子》、司马迁等解易，就很难说是象数之学。从出土文献来看，出土的汉初易类文献，也非都是象数之学。这些说明，义理之学在汉初流行，其后孟喜、京房一系列的官方易学逐渐盛行，他们带着显著的象数特征。除此强调之外，余先生所言都是对的，《周易略例》是两派明显对立的标志。各位史论家也大体以“象数与义理”的对立来说明易学史。其中，张善文先生说得最为明白，他在总括历史上的易学时说“一言以蔽之，曰：象数与义理”^③。

对于传统易学，“象数与义理”确是很强大的框架力量，《易传》以来，易学在这两派力量的对立推动下发展，也是不争的事实。诸家把历史上的易学概括为“象数与义理”，并无大错，只是他们都没有看到这个概括成立的条件性、有限性和相对性。他们给人以印象，以为有易学就有“象数与义理”的对立，若脱离了“象数与义理”，就无以言易。他们从不问一下：“象数与义理是如何发生的？”

作为传统易学的框架力量，“象数与义理”是依附于“圣人作《易》”而存在的，而且也依附于“经传合一”的解释模式。“象数”与“义理”，都被认为是圣人发明，所谓“伏羲观象作卦”，“文王神数”，“孔子传易理”之类的说法，正是“象数与义理”得以纵贯易学史的终极根据。已经指出，这个终极的根据，是圣人信仰朦胧下的一片混沌。用“象数与义理”对易学“一言以蔽之”，不过就是要把易学还原到终极根据处，貌似有理，其实根底混沌。而且，用“象数与义理”概括易学，要在“经传合一”的条件下方能可行，《周易》经文原本无象无数，亦无大义大理，只是随着《易传》的确

① 朱伯崑：《易学哲学史·前言》第7~8页，华夏出版社1995年版。

② 余敦康：《内圣外王的贯通》第489~490页，学林出版社1997年版。

③ 张善文：《象数与义理·前言》，辽宁教育出版社1993年版。



立，才有了易学家们所说的“象数”与“义理”，它们不是易学的永恒主题。

“象数”之“象”，是因为“八卦取象”才兴起的東西，而“八卦取象”是因《说卦》才得以行世。六十四卦（“一/--”六联体）本来只是用于占筮的工具，对它纯作巫源性解释时，它没有分解为八卦（“一/--”三联体）的必要，也不会有八卦取象。所谓“伏羲观象作卦”，指的是“伏羲作八卦”，是八卦与“取象”相关，它借“伏羲为人文初祖”的传说，给人以“有《易》便有象”的错觉。实际上，所谓“伏羲作卦”，而且所作的还是八卦，皆是出自《系辞》的传说加想象。时至今日，“伏羲何许人也？”“伏羲何许时代也？”“伏羲何许文化也？”这些问题都不能作答，甚至还不知道作答的线索，如何去相信“伏羲作卦”而且是作八卦呢？

在传世的《周易》经文文本上，于每卦的卦名卦画之后，有“x下x上”的卦象解释，如“《需》第五乾（三）下坎（三）上”，人称“卦德”，似乎能够说明“《周易》经文有象”。但可以肯定地说，“x下x上”的卦象解释是后人加上去的。所有出土的先秦时期的《周易》经文文本（长沙马王堆出土的《帛易》和江陵王家台出土的《简易》^①等），皆无“卦德”，出土的数字卦也多取六体形式：因此，《周易》文本本无“卦德”，“x下x上”的卦象解释是后来人的增续。“《周易》经文本无象”，其观点可以成立。

“象数”之“数”，其内容和形式都繁琐异常。其要点是，“数”超越了“数值”、“数序”、“数算”、“数性”的本在状态，用以表达其他的文化含义，如“九五之尊”、“六六大顺”、“奇阳偶阴”等等。易学之“数”的根源有两条：一条称作“爻称之数”，即称谓《周易》爻画和爻辞的名称，即“初九、九二、九三、九四、九五、上九和用九；初六、六二、六三、六四、六五、上六和用六”；另一条称作“筮得之数”或“筮数”，它们是“六、七、八、九”，并实行“七、九为，六、八为”的对应变换。本书将以非常充分的理由证明，“爻称之数”是随着爻画的相对独立才有的现象，直到《易传》发生晚期，爻称才获得独立意义。本书也将以充分的理由证明，“筮得之数”完全是“数算”的结果，“七、九为，六、八为”的对应变换，也是符合形式规定的集合变换，不具形式变换之外的文化意义。也就是说，“筮得之数”是算术之“数”，不是文化之“数”。

以上两点说明，“象数”不是易学从娘胎里带来的东西，而是随着易学走向“经传合一”，它们才建立和发展起来。“义理”也是这样，是随着《易传》的崛起才形成明确的理性思维体系，才形成支撑“义理”伸展的理论构架。在此之前，《周易》文本和易学，其“义理”是无多的。

^① 1993年，湖北省江陵县荆河镇王家台15号秦墓出土易类竹简394支，计四千余字（《文物》，1995年第1期），论者纷纷论为是早于《周易》的《归藏》。其中的内容与《周易》相同相通者甚多，笔者认为要确认为《归藏》为时尚早。本书无意于这个问题的纠缠，又不愿随便称其为《归藏》，故以王家台《简易》称之。



《周易》经文文本由两大基本元素构成，卦画和卦爻辞语句。卦画不是文字，没有直接的文意；卦画是“—/---”六联体，是实施筮法所必需的符号整体，它不能被拆开，拆开后就失去作为筮法工具的能力，卦象也不曾分别出来，因而卦画是无所谓“义理”的。卦爻辞语句是有语义的，能表现出一些道理，而文中的命运判辞“吉、利、获、吝、厉、悔、咎、凶”等频度很高，它们利害切身而视野却受到限制，不利于展开“义”和“理”。除此之外的其他语句，“五四”以来的一些学者就认为，它们是比《诗经》更早的短歌，是中国诗歌的先声^①。近年来，黄玉顺先生著《易经古歌考释》一书，据音韵学，将六十四卦的卦爻辞语句全部还原为古代歌谣，称“《易经》里已经隐藏着”一部（比《诗经》）时代更早的“诗集”^②。其证其论都是很可置信的。

卦爻辞语句的命运判辞众多，主体部分为古代歌谣，其情感的色彩是很浓重的。这种情况，也与当时的整个文化环境相适应。这就是说，《周易》卦爻辞主要是抒情感命之辞，而不是义理之辞。文明之初，生存的巨大压力和命运的狂猛颠簸，命运关怀显然是无法抗拒的价值倾斜，它们是抒情感命直接的无穷泉源。在这种情况下，有多大的可能性去高谈义理？而且又有多少义理可谈？但这绝不是说，卦爻辞中不包含生活的道理，它只是说，卦爻辞中不可能内在地寓藏义理派们所高谈阔论的“义理”或“圣人微言大义”之类的东西。李镜池先生曾专章论述“卦爻辞中的格言”，举了二例：

(1) 无平不陂；无往不复。（《泰·九三》）

(2) 三人行则损一人；一人行则得其友。（《损·六三》^③）

这些话都很有道理，甚至可以挂上“辩证法”的招牌，但是要说它们就是易学的“义理”，大概还相距甚远。事实上，它们在“义理”中所占地位甚微，而且要用《易传》的语言来解释，方显出“义理”意义。

综上所述，“象数和义理”对于历史上的易学，不是“一言以蔽之”能够解决问题的。轻言“一言以蔽之”，有时就会出现捉襟见肘的难堪。“象数和义理”的存在是有条件的，这条件就是易学随着《易传》的发生而走向“经传合一”的解释。从这个角度来说，《传》前易学讨论《易传》确立前的易学，也就是要讨论“象数和义理”的发生条件和发生过程，“象数”与“义理”不是易学从娘胎里带来的东西，而是在易学的发展中繁育出来的东西。对于易学来说，这样的内容是全新的，为《传》前易学作为易学新领域提供支持。

① 见王岑：《中国诗坛之原始》，载《朔风》，1937年第15期。另：《国文月刊》第74期也集中刊载了同样意思的几篇文章。

② 黄玉顺：《易经古歌考释》第1页，巴蜀书社1995年版。

③ 李镜池：《周易探源》第50~51页，中华书局1978年版。



三、《传》前易学不道阴阳

在传统易学的所有范畴和概念中，“阴阳”无疑是最为突出的，并且纲领着全部易学。事实也正是如此，每当阅读易学或易学史著作，莫不由然生出这种意境。若掩卷粗粗默想，这种情况似乎“据于文本，抒于胸怀”，是再自然也再正确不过的事情：符号“—”称作“阳爻”，符号“--”称作“阴爻”，全部《易经》的卦画符号莫不由“—/--”单体（意思是“—”或者“--”）构成，卦爻辞的意义莫不围绕“—/--”单体展开，从而“阴阳”概念当然应该纲领易学。这种情况似乎是自明的，再加上《系辞》中说的“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，人们就很容易以为：“阴阳”是易学与生俱来的东西，有了《周易》文本，就有“阴阳”概念，当是不容置疑的啊！

但这种“不容置疑”只是一种理想中的逻辑，它不具历史的品格和意义。几何学中有最简明的逻辑关系：点连成线；线展成面。但这种逻辑关系绝不意味着：先有点的历史，再有线的历史，最后才是面的历史。汉字的情况也是如此，汉字由部首偏旁构成，部首偏旁由笔画构成，但汉字史绝不是“笔画—偏旁—独体字”的历史。历史和逻辑的统一是有条件的，盲目地把逻辑关系当作历史关系，以为这样很“理性”，很方便“建构体系”，欣然而用之，就势必遭到历史的嘲讽。

这种“不容置疑”又是很近视的，若是视角有所拓展，许多疑问马上就会涌现出来。首先，《周易》经文文本并没有将符号“—”称作“阳爻”，而是称作“九”；也没有将符号“--”称作“阴爻”，而是称作“六”；全部卦爻辞无一“阴阳”字样，仅《中孚·九二》有“鸣鹤在阴，其子和之”的语句，它是形象之“阴”，不是“阴阳”概念之“阴”。仅此一项，就足以对“阴阳概念是否与易学与生俱来”发起质疑。它说明，“与生俱来”只是我们的想象，找不到文本上的根据。见诸《周易》经文文本的卦画顺序和早期的八卦卦序（即所谓“文王卦序”或“后天卦序”），都不见“阴阳”起了什么作用。所谓“伏羲卦序”或“先天卦序”，倒是显见“阴阳”的作用，它出自孔子之手，这是有案可查的，但易学传至孔子时已经可称源远流长了，《易传》也即将大功告成。

其次，《左》《国》筮案共二十二个案例，却没有一处使用到了“阴阳”概念。这不能解释为春秋时代人们不知或不用“阴阳”概念，只能解释为，春秋时代易学尚未与“阴阳”概念相结合。因为在《左》《国》的其他地方，“阴阳”概念有着明确的表现。甚至，在《左》《国》中：“—”不仅不称作“阳爻”，而且也不称作“九”；“--”不仅不称作“阴爻”，而且也不称作“六”。例如，传世本《周易》中的《乾·初九》，在《左》《国》中称作“《乾》之《姤》”，《坤·初六》在《左》《国》中称作“《坤》之《复》”。这种称谓表明《周易》古经没有爻称，需通过占筮的手段才能定爻。《系辞·下》所谓“爻也者，效此者也”，效通校，是瞄准、对准、找正的意思，即通过筮法程



序所找到的对象。因而爻画在占筮中是所获的结果，不是原因，它没有独立的意义，不能以“阴阳”而论之。我曾逐例考察过《左》《国》占筮定爻的情况，无一例外，并从理论上证明其定爻指称的唯一性，指出它的一般形式化规定，称作“《A》之《B》”定爻句型^①。

“《A》之《B》”定爻句型的有关问题，容后再论。这里要强调的是：直到春秋时期，《周易》文本尚无爻称，没有“九”“六”之称，更无“阴阳”概念，“阴阳”概念和易学还是相互隔离着的。“阴阳”概念和易学相结合，“一”称“阳爻”，“--”称“阴爻”，以“一/--”单体贯穿全部卦画和卦象的解释，是《易传》发生至高级阶段的成果。“阴阳”概念不是和《周易》同时诞生的，它们开始是各自独立发生的，到春秋中晚期才汇合在一起，这个汇合，对中华精神产生了至深至远的影响。这个问题至关重要，但一直没有受到学界的注意，《传》前易学将对它们的结合，作认真的评述，清理出中国形而上学发生的轨迹。

引人注目的是，“阴阳”概念纲领易学的情况，不仅见于有汉以来的各种易学著作，而且也见于先秦文章。《易》以道阴阳，就是《庄子·天下》篇对易学的评说。“五四”新易学以来，主流的意见是认为《易传》成书于战国，《庄子》之言更增强了“易学原生于阴阳”的信心。《易》以道阴阳为古今易者不断反复引用，人们也把“易道”称作“阴阳之道”，似乎不道阴阳就不足称之为“易”，任何事情都要讲究个“阴阳协调”，“阴阳失调”则总是意味着不正常。“易道广大”也是传统易学反复咏颂的主题，指“阴阳”概念广泛地应用、扩张、渗透于各个领域，为世界的各个方面提供最后的理论支持。

若作进一步的分析，不难从“圣人作《易》”中引申出“圣人定阴阳”的观念，把“阴阳”概念的根源引向“圣人”。这种思想是“先天卦序”的核心，传统易学中的不少著作都曾这样做过。其中，最有影响的当属邵雍和他的《伏羲图》，邵雍把自己所做的《先天图》托古于伏羲的名下，莱布尼茨（G. W. Leibniz）读后，竟以为是中国“古代酋长”所作，从而增强了他对二进制制的信心。但从字面上看，“阴阳”概念的理性内蕴和“圣人作《易》”的盲目崇信，似乎没有必然联系，故而，“五四”新文化运动虽对“阴阳”概念的随处滥用有所责难，但不曾将它和“圣人”联系在一起实行“打倒”。后来，由于“阴阳”概念与辩证法所讲的“矛盾”、“对立面的统一”具有相当强的同构性，也曾进行了广泛而激烈的讨论，曾几何时，“阴阳”概念被炒得很热，“阴阳解《易》”被当作是“辩证法的”或“朴素的辩证法”，“《易》源于阴阳”，又成时髦的潮流。

传统易学的基础是“圣人作《易》”，其最终的源头溯至“伏羲作卦”，伏羲所作的是取象所用的八卦，即三、三、三、三、三、三、三、三的符号图形。也就是说，八卦

① 吴前衡：《论春秋筮法》，载《中国哲学史》1996年第4期。



是易学的源头。对此，“五四”新易学并不满意。因为八卦之“八”是阴阳之“二”的复合数（ $8=2^3$ ），所有的八卦符号也皆是阴爻与阳爻即“—/--”的复合体，因而认为阴阳比八卦更基本，“—/--”单体是八卦符号的原子。六十四卦的情况也是这样，从数量上讲，“六十四”是“二”的复合数（ $64=2^6$ ），“—/--”单体也是六十四卦符号的原子。因此，以“阴阳”概念或“—/--”单体来建构易学的风气，便蔓延开来。这条思路，理性线索清晰，很具诱惑力，但这个理性原则是否是我们民族文化的起点呢？“伏羲作卦”的理性，是历史真实，还是我们强加的？

对易学实行重新建构，是每个时代都会发生的事情。但逻辑的建构不等于建构历史。以“阴阳”概念或“—/--”单体来重新建构易学，在逻辑上是可行的，邵雍易学就是这样做的。但若以为逻辑过程就等同于历史发生的过程，那就有欠深入考虑。“五四”以来，基于“阴阳”概念或“—/--”单体为《周易》之逻辑基础的考虑，许多人便把“阴阳”概念或“—/--”单体符号的起源当作《周易》的起源，一时还成为风气，应者甚众，信者也甚众。影响较大的有“男根女阴说”（郭沫若、钱玄同等；男根为一，女阴为--）；“结绳记事说”（高亨等；大结为一，小结为--）；其他还有日月说（日为一，月为--），日晷测影说（有影为一，无影为--），二进制制说（1为一，0为--）等等。这些说法之间虽也聚讼不断，但它们理论方法的错误是相同的：它们都把逻辑偷换成历史，以为历史发展是纯粹的逻辑复合过程，把易学发展史理解为“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”的逻辑活动。

这种理论方法今天犹存。一部被称作“新中国成立以来第一部全面翻译《周易》经传本文，并对其要理进行系统阐释的高水平专著”^①说：

《周易》“经”部分的创作过程经历三大阶段：阴阳概念的产生、八卦创立、重卦并撰成卦爻辞，三者均是遵循“观物取象”的创作原则。

十分明显，无论是后来的八卦或六十四卦，都是由阴阳两爻（--、—）组成的，所以，叙及《周易》的创作，我们不能不从这两种基本符号谈起。“阴”、“阳”概念的形成，是古代人们通过对宇宙万物矛盾现象的直接观察得出的。^②

这是“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”的逻辑活动的典型说法。易学的发展史被还原为逻辑三部曲：第一部：阴阳，即底数“2”；第二部：八卦，即指数“ 2^3 ”；第三部：六十四卦，即“ 2^6 ”。这不是在讲历史！而是一位老师在准备一堂数学课，把一种逻辑关系作循序渐进地展开。历史被逻辑化了，被理性化了，被理想化了。历史干脆变成了逻辑！作者把自己的逻辑、理性、理想投射出来，编撰成这样的历史，同时也就扭曲了历史。

这个“阴阳——八卦——六十四卦”的易学发展三部曲，体现出一种“由简单构

① 廖名春、梁韦弦、康学伟：《周易研究史》第3~4页，湖南出版社1991年版。

② 黄寿祺、张善文：《周易译注》第2页，上海古籍出版社1989年版。



造复杂”的逻辑关系，人们的经验里发生着太多“积少成多”、“累小数为大数”、“少就是简单，多就是复杂”的事件，人们习惯于做加法。故而古今易学家、特别是近现代的易学家，他们特别追求逻辑理性，于是都把“阴阳——八卦——六十四卦”的“逻辑三部曲”当作易学真理。但是他们又都不曾认真去检视真理的实在性，不曾对其基础进行反省。“由少到多”，固然是事物发展的一个方面，人们有积土成山、积水成渊的经验。但“由多到少”、“由复杂到简单”，同样也是发展的过程，人们也有去粗取精、返璞归真的经验。空气的成分比氧气复杂多了，但识别出氧气，却是认识的大进步。石头的成分是复杂的，但从石头中提炼出金属或非金属成分，却是石器时代以后的事情。再如概念的抽象，也是“由多到少”的过程，人们是在认识到马、牛、羊、鸡、犬、豕、虎、豹、狼、猫、鼠、兔等芸芸众多的生物体之后，才提炼出“动物”这样一个概念。这样的例证还可以提出很多，说明“由简单构造复杂”并不是唯一的发展路线，历史发展绝不是做加法，也不能以加法观点去看待历史。

针对《周易译注》之“阴阳——八卦——六十四卦”的“逻辑三部曲”，这里也提出三个关乎逻辑的问题。

问题1。“阴阳”概念为什么会成为易学发展的逻辑起点？

两位作者认为：“‘阴’、‘阳’概念的形成，是古代人们通过对宇宙万物矛盾现象的直接观察得出的”，此谓无根之言矣。且不问这种情况见诸何章何典（事实上也没有），仅就人类认识能力（不论是个体或者是群体）的发展过程来说，有没有这种可能性？“阴阳”概念是高度抽象的概念，是人的理性发展至相当高度才有可能的产物，人的生存首先不是逻辑，而是现实具体的物质对象。人不是先懂了集合论才会做算术，也不是先会解麦克斯韦（J. C. Maxwell）方程才会做指南针，真实的历史完全与之相反。古代文献讲得最多的是“山之南、水之北为阳；山之北、水之南为阴”，这是很具体的光照投影现象，还不曾提升为抽象概念，更不是“对宇宙万物矛盾现象直接观察”的一般结论。即使这些假设神奇地变成真的，它们与易学的结合也有一个过程。

问题2。“阴阳——八卦——六十四卦”或“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”，是一个加幂过程，而最先构造六十四卦的筮法，却是一个减幂过程，孰真孰假？

一般认为：“阴”为1，“阳”为1，于是“阴阳”为2。2为全部卦符的基础就这样确定下来。但这里是有问题的。“ $1+1=2$ ”固然正确，但“阴+阳=阴阳”就未必，它们是不同的对象相加啊！不同名对象相加，其结果不是简单的数量关系。“1只牛+1只羊”的结果就是一只牛和一只羊，不是“牛羊”，也不是“二牛羊”。“1只狼+1只羊”，关系就更复杂，狼会把羊吃了。另外，“作用力+反作用力=0”、“正电荷+负电荷=能量释放”、“酸+碱=盐”等等，都说明不同名对象相加是很不逻辑的。因此，以为“阴+阳=阴阳”，以为它就是“ $1+1=2$ ”，是没有逻辑基础的，而且是有悖于逻辑的。在此基础上构筑起来的“阴阳——八卦——六十四卦”或“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”，虽在外形上给人以“逻辑理性”的某些满足，其基础却是一塌糊涂的。



按照“阴阳——八卦——六十四卦”或“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”的发展路线，展示出来的是一个加幂过程。根据古代文献（详《洪范》“贞”“悔”辩），“六十四卦”的记载，倒是早于“八卦”和“阴阳”的。特别是考古所发现的数字卦，下至殷周，上溯至新石器时期，多是六位数字卦，它们的对应物，就是六十四卦。它们说明，六十四卦的出现是很早的。六十四卦的构造与筮法密切相关，已知的筮法，是一个严格指向唯一性的严密算法体系，《传》前易学将作出严格的数学证明，并修正定卦法则的定量解释和澄清变卦法则的混乱。筮法的基本思路是以六十四卦为出发点，先确定唯一的卦，再确定唯一的爻。这是一个降幂的过程。《系辞》讲筮法，所谓“十有八变而成卦”，其中的每一变，都是基于“二者择一”的一次操作选择，每三变确定一个爻画，即将未定的“一/--”单体变作确定的“一”或“--”，从操作上保障降幂过程的实行。

筮法的降幂过程，与以“阴阳”为基底的加幂过程是方向相反的，且不在“八卦”这个层次上有所驻留。筮法降幂的基本规则是作“二者择一”的选择，它不像做加法那样受“同名数”的限制，任何两种东西只选择其中的一种，都是规则能够允许的，也是合乎逻辑的。牛和羊，可以选牛，也可以选羊；狼和羊，可以选狼，也可以选羊。同样，阴和阳，选阴或选阳都是合乎规则的。

关于发展，还存在着另外一条原则：从混沌到明确。用自然科学家的话来说，叫做“熵减过程”，即混乱不断减少和秩序不断增加的过程，全部生命世界和人类历史，都是这种性质的过程。现代科学认为，宇宙的运动分为两大基本过程，一类是“熵增过程”，一类是“熵减过程”。“熵增过程”是物理学世界的基本事实，由热力学第二定律予以刻画，指向混乱的增加和秩序的丧失，故而称为“物理学时间箭头”。“熵减过程”起源于“熵增过程”的涨落，指向组织化程度的增加，是生物进化和历史发展的基本事实，称为“生命和历史的时间箭头”。“箭头”之义，即不可逆转，因而，与“由简单构造复杂”相比，“从混沌到明确”是更加基本的历史发展方向。

熵的倒数，即是信息量的量度，故而熵减过程即是信息量增加的过程。复杂程度的增加，固然有信息量增大的潜在可能性，但如果不经组织化而发生秩序，复杂的对应物只是熵的增加，亦即信息量的减少。因而关键的问题不在于复杂程度的高低，而在于组织力量的强弱。对于精神过程来说，概括能力显然就是一种组织力量，六十四卦和“阴阳”，谁更具有概括力呢？历史已经作出了回答。在今天，人们已经认识到“一/--”与“1/0”的同构性，借助于数字技术，“阴阳”将具有更强的表现力。

“六十四卦”在表面看来，虽是一个复杂数字组成的卦，但它的起源却是简单的。它不是任何运算的结果，但却可以在没有文字、没有数字、没有任何运算的文化背景下获得，完全不需要通过“重卦”、“八八六十四”或“ 2^6 ”的帮助。这时，六十四卦（卦画）是一个混沌的整体，作为占筮仪式和筮法的对应象征符号；爻画只是这个整体的构件，不具独立的意义；八卦（半个卦画）的地位还未能显示出来。六十四卦的解释，需通过占筮程序来实现，为巫源性解释，卦画自身不具解释能力。占筮解释经历



了相当久远的发展过程，它的最高成就即是《周易》筮法，该筮法能在高概率条件下实现唯一性选择，这一发现将重新估价我国的古代文化。精密的筮法同时又是限制，致使占筮解释面临危机，为克服占筮解释危机，始出现八卦取象。八卦取象勿须占筮而直接赋予八卦符号以象的意义，这是文化的一次飞跃，卦画开始了自源性解释。八卦取象也同时标志着《易传》发生的奠基，易学从这里突破占筮范式。八卦取象又意味着六十四卦的分化，混沌从这里萌生出意义。但在取象之初，八卦符号也是取象的混沌体，随着自源性解释的深入，逐渐显露出乘、承、比、应等象位关系，象位关系的实质是突显爻画的解释地位，终而使爻画显示出独立意义。当“—/--”单体获得独立意义后，《周易》文本的符号体系便从这种意义中获得了统一的解释基础，它们与“阴阳”概念的结合，就结晶出“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。至此，《易传》大厦亦竣工告成，易学展现为富于哲理的精神体系。

以上就是“六十四卦—八卦—阴阳”或“64—8—2”的降幂过程。随着这个过程的展开，是巫性的逐渐消退和理性的逐步增长，是“—/--”符号解释能力的逐步增强。解释能力的增强，意味着视野的扩张，能看到更加开阔也更加丰富的世界。这就是熵的减退，也是组织化和秩序的增长，它完全符合“生命历史时间箭头”的行进方向。这样的易学发展路线，与传统观念迥然相异，但它努力做到历史、逻辑和解释的统一，并决心与传统观念计较短长。

问题3。“8”、“64”在易学中的地位为何如此显赫？

以“阴阳”概念为基底作加幂展开，若不计“同名数”的限制，其通式的形式为 2^N ，其中 $N = 1, 2, 3, \dots$ 。但“阴阳”概念在易学中的加幂展开，只采取了“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”的形式，即只有“2、8、64”这三个数被特别地突现出来，它们分别对应“阴阳—八卦—六十四卦”。从形式的观点来看，这样的突现是悖理的，人们有理由质问：这三项之外的“ 2^N ”表达式到哪里去了呢？

其中， $2^2 = 4$ 有时还被称作“四象”（老阴、老阳、少阴、少阳），在有些易学著作中起一点理论点缀的作用，其余的数则尽行淹没，无所谓易学意义。这种情况是正常的吗？如果《周易》的卦爻符号体系是按照“ 2^N ”的通式展开，所对应的数列就是2、4、8、16、32、64、128……在这个数列中，“2”是底数，自然很重要，但为什么在长长的数列中，只有“8”和“64”两个数突出地显赫出来，其他的数字都无用了呢？

而且，“8”和“64”的易学地位虽然显赫，但从通式“ 2^N ”的观点来看，它们的显赫是没有道理的，也没有任何一部易学论著说出一点点道理。例如：易卦为什么止于六十四卦？为什么不能有一百二十八卦？“64”为什么具有这种特权，能够终止这个数列？谁也不曾对这些问题提问或作答。邵雍的“加一倍法”，事实上就是在讲“ 2^N ”的展开，但到了“ $2^6 = 64$ ”时就戛然而止住，也无人讲出道理，至使“先天卦序”对大于“111111”的二进数无能为力，令人作千古长叹。《周易译注》的两位作者，把“阴阳——八卦——六十四卦”的易学三部曲当作原则塞给读者，却不对其逻辑的合理性



进行考问，不免是强人耳目之论。

以上所提的三个问题，是向易学构造的“阴阳——八卦——六十四卦”之“逻辑三部曲”发难的。它不仅说明这个三部曲不是历史过程，而且作为逻辑过程，也不能采取“由简单构造复杂”的路线，坚持这种路线的人常以“逻辑理性”自诩，这三个问题则指出其“逻辑理性”的破绽。对于《传》前易学来说，首先把“阴阳”概念的发生和它与易学的结合当作是历史过程，并力图把这个历史过程予以描述，并指出它以怎样的方式而成为易学的逻辑基础。以上所提的三个问题，当然也包含在《传》前易学的解决之中。

“阴阳”概念在易学和中国哲学史性质的著作中，无疑占据最重要的位置。但总的来说，这个“最重要的位置”多表现为“平面性”，即概括有余而挖掘建构不足。什么事情都与“阴阳”发生联系，什么事情都用“阴阳”来解释，所谓“易道广大”多以它覆盖领域之广泛来描述，这是一种平面广延的方法。但对“阴阳”概念本身，各派学者除了努力涂上自身学派的特点之外，却挖掘甚少，建构不多。“阴阳”如何发生？它怎样与《周易》文本相结合？它怎样成为易学理论基础而纲领易学？这些问题却疏于笔墨，其深度和高度均显不足。

促成笔者钻研《传》前易学的动机，就是“中国的形而上学是什么？”等一连串的问题，它们时时刻刻纠缠我心。如能在物欲横流之时，虚言谀词盛炽之际，以病残之身的衰微之力，把良知之光拨亮一点，死无憾矣。在明确“一阴一阳之谓道”为中国形而上学母题的过程中，并将其形式化地表述为“一/—”，以上的问题是必须明确回答的。但仅限于回答上述问题又是很不够的，我们毕竟已经进入 21 世纪，经济和科学的一体化已是锐不可当的世界潮流，中华民族不能只作昔日辉煌的回顾，必须在这种潮流中显示自己民族的英雄本色。在这种大背景下，各种中西文化比较的论著如雨后春笋，但归根到底，形而上学总是文化和精神的核心，中西文化的比较，最后都会归结为中西形而上学的比较。

任何民族欲立于世界的民族之林，不能不有自己的民族精神。形而上学正是民族精神的脊梁，支撑着民族看待世界的高度，支撑着民族的视角和视域。中华民族作为世界上唯一的文明不曾中断过的古老民族，其形而上学自有其独特的优越性。惜之我们所知的太少。《传》前易学虽曰对中国形而上学发生的探讨，揭示中华文化坚韧品质的精神支柱，其中不能不有思古之幽情。但这种探讨和揭示毕竟是在 21 世纪的条件下进行的，在其目光的波谱中，又不能不包含西方形而上学的波段，也不能不含有现代科学技术的波段。因此，本书将进行中西形而上学的比较，也将把中国的形而上学拿到现代科学技术中去进行检验，并考察西方形而上学的现代转向和中国形而上学的关系。这些工作是探索性的，但却很有意义；我的工作对于这样的大型课题或许粗糙，但垫脚石粗糙无妨，踏实才是最重要的。

基于“阴阳”概念的上述理由，《传》前易学是易学的新领域。



四、《传》前易学彻底告别“圣人作《易》”

本书对“圣人作《易》”持严厉批评的立场，完全因为它是传统易学的思想理论基础。这个思想理论基础掩盖了《传》前易学的历史真象，阻绝了人们对《传》前易学的探索道路，它用“圣人”取代作为易学本体的“人”，逐渐成为钳制易学发展的精神枷锁。特别是，传统易学长期位居经学之首，纲领中国封建社会的意识形态，因而，易学的“圣化”就是封建社会“造圣运动”的精神支柱。皇权的每一次更迭，都要对新上台的皇帝“圣化”一番；它同时也是封建君主实行独裁的理论权杖，被“圣化”的独裁者总是以现实的“圣人”自居，总是要求人们对理想和现实中的“圣人”无条件地顶礼膜拜，要求人们的价值取向和人格修养自觉地符合“圣人”规矩，要求人人在“圣人”面前都是侏儒、听命者或认命者。因而打破“圣人作《易》”的枷锁，就是“人”的一次解放。

但这些绝不是说，“圣人作《易》”从一开始就是消极、保守、甚至反动的东西，恰恰相反，“圣人”首先是文明进步的产物，它原本以积极而进步的历史文化成分卷入易学，它是易学发展至高级形态的产物，是易学发展所塑造的理论人格，也是封建大一统帝国政治伦理的需要。原初的易学本无“圣人”，是继“君子人格”之后，“圣人”才作为君子人格的极致进入易学，当《易传》体系行将完成之际，才由孔子提出了“圣人作《易》”命题。这个命题表达了易学所追求的人格理想，内容上还不充实。大约五百年后，司马迁以“续《春秋》，正《易传》”的理论气魄，完整地表述了“圣人作《易》”体系，意欲“赅协六经异传，整齐百家杂语”（《史记·太史公自序》），对中国文统、儒家道统和汉家政统进行理论整合。司马迁有美好的愿望和深切的人文关怀，也深受当时政治和人文条件的限制，故而他的理论整合有积极和消极的双重价值。到后来，其消极方面，即作为封建王道观的精神支柱的方面，逐渐主导人们的精神过程。

初民的易学浸透着对命运的关怀，主导意识的力量，不是理性的逻辑，而是巫性的信仰。初民笃信，存在着支配或掌管人间福祸休咎的命运力量，每个人和整个族群的命运，全由这种力量拨弄。命运力量高踞人们的头上，其大无边，这就是“天”，即命运之天。人们企盼“天”能赐予自己好运，降福祛灾，于是就想象与天交通以祈请上天关怀自己的命运。这种交通天人的意识被对象化为一套巫性仪式程序，负责交通天人的使者称为“巫”或“史”，他们是当时的知识及文化代表，他们掌握着交通天人的规则。这规则就是筮仪或筮法，筮仪或筮法是一些程序及形式的规定，勿须“圣人”介入，这时的易学与“圣人”没有什么关系。“圣人”卷入易学解释，是《易传》发生发展的结果，这时的人们已经超越了命运关怀的原始朴素，进而追求自身人格的完美，于是有了“君子”与“小人”的人格分野，而“君子人格”的理想化，就



是“圣人”。因此，“圣人”曾经是人学取代巫学的一种制胜力量，也是“士道文化”取代“史道文化”的理论反映，还是境界关怀取代命运关怀的价值表现。它表明，中国文化的代表，不再是交通天人之“巫”或“史”^①，而是天人合一观照下具有独立人格的“士”。

“圣人”一语的对象和内容仍有不同，但其核心意思，皆寓天人合一理想人格的追求，亦即对自身人格作终极关怀，融人道和天道于一体，具体的人和终极之天融合一体。“圣人”卷入易学解释之初，还显示着“人”和“文”的两张皮，这两张皮在逐渐贴近，待到“圣人作《易》”的问世，则表明两张皮的隔膜消除，“圣人”为天人合一之人，“《周易》文本”为“圣人”讲述天人合一道理之文。而当“圣人作《易》”形成体系时，《周易》经传文本上的每个结构要素，便全与“圣人”发生了密不可分的联系。这也就同时圣化了《周易》经传文本，表明文本上的任何环节都与终极的境界相通，易学至此也完全摆脱了理论的有限性，突出表现为对终极境界的无限追求。

诸子百家是易学之理性土壤上的雨后春笋，他各有自己的“圣人”，对天人合一各有不同的理解。但就其理论形式而言，他们皆以“天”为终极者，皆具有大一统为价值指向。这是天人合一观照下的学理使然，也是诸子百家时代士林的政治理想，他们的“圣人”也是其政治理想的人格代表。春秋战国纷乱之时，列国并存，各国皆求贤以自强，士的人身和人格都是自由且独立的，周游列国，为贤我者用，去留任我，快意荣辱，其境界追求没有绝对的现实障碍，宽松地洋溢于学理之中。但他们理论的大一统品质和列国并存的现实，又是互相矛盾的，终极而一统化的“天”和“圣人”，只能作为理想状态，在现实中找不到它的对象物。周王室虽名义上号称“天子”，不过苟延残喘而已，诸侯甚至大夫们，根本不把他放在眼里，周天子当不成“天”和“圣人”的现实对象。各诸侯王也不能够，他们的权势所及，都不超越其所辖的范围，毫无终极品格；他们都把大一统当作自己的政治目标，而现实只统治着天下的一小部分，不具备“天”和“圣人”现实对象的资格。因此，“圣人”还是纯粹的美好理想。

到了大一统的独裁时代，情况就不一样了，独裁者的心理就是独统天下。各个封建王朝的独裁者，无不宣称自己受命于天，代天巡狩而君临天下。他们自称曰“天子”，呼曰“万岁”，表示与天同尊同寿，是“天”的人格对象。天子集一切大权于一身，口含天宪，生杀予夺常在一念之间。在这种情况下，无论独裁者的个人品德才智是相对贤明还是昏庸荒暴，他们都要通过国家的力量把自己塑造成“圣人”，把自己的言论和行为称作“圣言”“圣行”，这就是封建社会不曾中断过的“造圣运动”。这种局面下

^① “史”概指春秋以前的“史”和“史官”，他们不是人人皆以交通天人为业、为术或为事，但他们的生活环境和文化内禀，是相信人命天佑和天人相通的，他们作“史道”。为这种社会的文化代表，当然要把交通天人当作自己的人生基准。故而称作所谓颠顶“绝地天通”，其结果正是结束“人人巫史”的混乱局面，仅由“史”来执行交通天人的司职。



的“天人合一”^①，最直接的意义就是举国军民人等对独裁者的皈依和驯顺，还美其名曰“人与天和”。这和“士道”所追求的天人合一理想境界，在内容上相去甚远，在形式上却有所一致，而这种形式总为封建社会所特别钟爱，在这种形式中，封建独裁者总是扮演“天”和“圣人”的角色。“圣人”异化为现实社会的独裁者。

封建社会的“士”，已不复战国时代的历史条件，无论走到哪里，他首先是独裁者治下的臣民，人身和人格的独立性都大受限制。其理想和人格欲转化为现实事功的道路，几乎唯“学得文武艺，货于帝王家”之一途，而且还要打通许多关节，才能“货”得通。这里的“货”，不是简单的市场行为，而且还要附带人身和人格的依附条件。士不是仅用自己的才智技艺去换取与之相当的职事，而必须首先承认封建秩序和它的价值规定，特别是要把独裁者定位为“天子”和“圣上”，定位为自己生活的现实终极者。在生存、功利、权势、荣贵和子孙等一系列利害关系的驱动下，他们不能不这样做。这样的“货”，常常都伴随着人格的让度，它每朝每代都不断地发生着，牺牲人格以换取官格。在很大的程度上，它就是封建官僚集团生产和再生产的机制。如此条件下的“圣人”，就不再单纯是一种人格和智慧的理想追求，它常常是士不能不述、但又不能尽述其生杀宠辱、沉浮荣枯滋味的人生情结（complex）。“圣人”成了腐败官场的圣洁牌坊。

当以上两种历史条件成熟时，“圣人作《易》”才走向反面。从时间上来看，《易经》时代没有“圣人作《易》”之说，《易传》之七种十篇，也没有完全意义下的“圣人作《易》”，只有一个较空泛的命题，它的第一个系统的表述者是司马迁。司马迁的时代和他个人的人生遭遇，都深烙王权张扬和士道压抑的印记。稍后，经扬雄、班固、王充等大儒的一致宣扬，“圣人作《易》”遂成后世易学的圭臬，进而化作信仰，成为易学的终极性理论。从内容上看，“经传合一的解释模式”、“象数和义理”、“《易》以道阴阳”等情况，皆比“圣人作《易》”体系出现的早，表明它们开始时并不是“圣人作《易》”的分述形式。但当“圣人作《易》”体系完成后，它们也因此获得了共同的理论基础，成为“圣人作《易》”的分述形式。因此，“圣人作《易》”体系的完成，是易学发展的需要，对当时的易学的确具有理论上一统贯通的作用。

“五四”新易学坚决破除“圣人作《易》”的老传统，代之以“《易》非一人一时之作”的新观点，明确要求把“人”从“圣人”桎梏下解放出来。但由于实证理论的限制，这个新观点中的“人”失之于抽象，长期得不到内容上的充实，滥用日久，“人”

① 现在，一些论者和媒体在讨论生态或环境问题时，常常无条件地把“天人合一”称作“中国人民的传统美德”。诚然，在“天人合一”的语义中，包含有“自然与人的和谐”的意思，也不难找到一些这样的实例。但在漫长的封建社会里，“天人合一”之最突出功效和价值，就是人对封建统治的恭顺和服从，人不能向封建秩序表达自己的个性，否则就会受到最无情的惩罚。因此，封建社会所讲的“天人合一”，是压制人性的；而保护生态环境所要求的“天人合一”，最终则是为了保护人类自身。两者不能简单地扯到一起。



也逐渐萎缩成一种边际化的理论教条，失去其现实的生命力。以命题之题义而论，“圣人作《易》”和“《易》非一人一时之作”是根本对立的，但由于“人”的内容空洞，它们的一切对立也随之泯灭，正与在地平线上的一切差异都归于泯灭一样。因此，“《易》非一人一时之作”的新观念，不能充分地取代“圣人作《易》”的老信仰。“《易》非一人一时之作”的云者虽众，但内容却空泛，他们只是信念地说，而不是理论地说。

《传》前易学是沿着“五四”新易学的方向前进的，对“圣人作《易》”予以坚决否定。不过，《传》前易学不愿多喊口号，也不把本本的考据当作最基本的原则（不是不搞，但不把它当作指导思想去搞）；它以人为本，把“圣人”看作是“人”发展至一定阶段的产物，把“圣人”放到人的社会关系总合中去考察，从而，“圣人作《易》”就不再是易学的基础，它不过是一定发展阶段上的人所表达的易学要求；《传》前易学根据人的发展，揭示不同时期的人对《易》有不同的价值追求。这也同时就是揭示易学教条和易学解释发展之间的矛盾，矛盾的滚动发展，推动着“圣人作《易》”作为新生事物登上历生舞台，促成封建统治者对它的利用，当它变成僵化的训诂纲常后，也就走向了历史的反面，于是，人也根据同样的理由，把“圣人”和“圣人作《易》”一起扔进历史的垃圾堆。

在这个过程中，没有什么“终极理论”在起作用，人对人自身实行着终极关怀；也不需要任何“信仰力量”的支持，人所信仰的恰恰是人自己。在《传》前易学的整个讨论中，所有的人都是具体的人。虽然其中只有少数的人能够叫得出姓名，如“周公”、“老子”、“孔子”等，多数人是叫不出姓名的。但叫不出姓名并不等于不能具体。《传》前易学不追求人姓名的具体，但追求人的历史和文化的具休。因为任何解释的发生，其历史文化的可能性是具体的，使解释成为可能的前理解（preunderstanding）是具体的；任何具体的人都不可能超越历史文化的可能性（包括幻想），也不可能说出自己不知道的内容，他只能把他所理解（understanding）的东西用于再理解。这样的人，不论姓甚名谁，也不论姓名知否，都是具体的人，即具体历史和具体文化的人，而不是抽象的人，也不是在消逝于地平线上的人，更终极之处的人，如“圣人”、“上帝”之类。

因此，《传》前易学的基点立于具体的人。它把《易》文本的发生发展和《周易》文本由经到传的演化，统统看着是解释的发展进步，看着是人自身的发展进步，看着是人的发展进步在易学中的反映，并将每一个关键步骤的历史文化条件揭示出来，解析由此而造成的历史文化效果。这样，《传》前易学就以具体而生动的历史去取代传说，彻底告别“圣人作《易》”。

本书的全部内容，都可看作是与“圣人作《易》”的告别之辞。在展开这些内容之前，首先弄清楚“圣人作《易》”的来龙去脉是很有必要的。不清楚立的破除是盲目的，我主张立中见破。和任何事物一样，“圣人作《易》”也不是天上掉下来的东西，而是在一定的条件下才能发生的存在，它有自己发生和成长的过程。以下对“圣人作《易》”的发生作历史的回顾。



（一）无“圣人”的易学时期

“圣人作《易》”以“圣人”为《周易》“经传之母”，故而绝对排斥没有“圣人”的易学。这一信条被“五四”以来的新易学打破。

自顾颉刚先生《周易卦爻辞中的故事》问世以来，学界的主流意见，是同意顾先生“周易卦爻辞作于周初”之主张的。顾先生的主张抛弃“圣人作《易》”的成说，但很有道理，他指出了《周易》卦爻辞成为可能的极限状况。从而，《周易》卦爻辞就成为考核“圣人作《易》”的历史证据。在通篇《周易》中，都没有“圣人作《易》”的语句，甚至没有“圣人”字样，说明《周易》经文和“圣人作《易》”没有任何瓜葛，“圣人”尚未卷入易学解释，是没有“圣人”的易学。根据顾先生的论证，这当是周初的文化现实。

《左传》和《国语》，记录了春秋时代的历史。《左》《国》筮案共二十二例二十七条，涉卦三十一种，卦象（请注意，卦象在春秋时期已经出现，八卦取象已进入第二阶段，且遍及春秋诸国）和卦爻辞共现五十一处，其解释也为历来易学引为典例，不可谓之小观。但和《周易》经文一样，《左》《国》筮案无“圣人作《易》”的语句，也无“圣人”字样。说明春秋时期无“圣人作《易》”，也没有以“圣人”的名义对《周易》进行解释。

1970年代后期以来所确认的出土数字卦，目前已达千例左右，它们是一组一组的筮数，绝大多数无辞语相缀，更是无“圣人”踪迹，从中想象不出与“圣人”业绩或“圣人”教诲有什么关系。

由此可见，历史上存在着一个没有“圣人”的易学时期，也就是说，易学不起于“圣人”。人们可能会问：这是否因为文献阙如所致？本书将在适当的地方指出，不是因为文献阙如，而是因为初民的价值追求是庇佑命运的神灵，努力与命运神灵去沟通。当时的人们尚不需要“圣人”，“圣人”概念亦未生成。故而，没有“圣人”的易学，是当时的历史文化本质。

（二）“圣人”卷入易学解释

从《易传》开始，才逐渐有“圣人”概念卷入易学解释。这是文化基底的重大改变。但《易传》也不是每篇皆言“圣人”，而是有些篇言，有些篇不言。言“圣人”的各篇，言的程度和高下也各不相同，呈现出演变和进化的形态。这是为什么呢？总的原则也可以说“《易传》非一人一时之作”，但只有这个原则又是很不够的，还必须补充说：“《易传》成书经历了相当长的历史过程”。唯其历史过程充分地长，才能显示出演化态。

目前的主流观点是：“《易传》成书于战国时期”。此论虽云者甚众，但却证据薄弱，多以鳞爪之旁证立说，继而是错论讹传。真实的情况是，《易传》的成书经历了从西周中晚期至战国初年的漫长时期。这是《传》前易学要证明的。《易传》之七种十篇，来源非常多绪，演变十分复杂，文化品格也相去甚远，笼统地说它们成书集中于一段时间（譬如：“战国中期”或“战国时期”），是没有道理的。在对《易传》发生的年代和



顺序未曾论述清楚之前，可先作以下的判断，读者可对各篇的年代和顺序心存置疑，只作文本的对照。

第一，早发生的《易传》，“圣人”概念尚未卷入易学。它们是：《说卦》的早期部分^①（前三阶段，详后〈说卦发生的四阶段〉）、《杂卦》和《序卦》，它们皆无“圣人”字样，更无“圣人作《易》”的说法。

第二，稍后发生的《易传》，《大象》和《小象》^②屡称“君子”而不言“圣人”。“君子人格”的观念甚为明确，表明易学的价值取向已明确转向人生的境界追求，但还不曾提升出“圣人”概念。

至《彖》时始有“圣人”字样，标志着“圣人”概念卷入易学解释，但总的数量并不多，“圣人”的内涵也很有局限。《大象》的发生年代较早，后文将证实发生在孔子出世之前。《小象》和《彖》的发生，当在孔子之世或稍晚。《彖》中的“圣人”，形态如下：

天地以顺动，故日月不过而四时不忒，圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉。

《彖·豫》

观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。

《彖·观》

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣。

《彖·咸》

日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。

《彖·恒》

以木巽火，亨饪也；圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。

《彖·鼎》

这些是用“圣人”之名解《易》，毫无“圣人作《易》”的意思。而且，解《易》的“圣人”，是对人性的理想追求，它没有丝毫的神性，也没有万知万觉的超人性。《彖》中的“圣人”，都可理解为“顺应天道之人”，他们直接就是具有优秀品质的人，是依于天道而功于百姓的首领、勇者或智者，相当于我们今天所称呼的“大能人”、“大功臣”、“大学者”或“好领导”。这样的“圣人”，是人的优秀代表，古今中外都赞誉有加，但绝非膜拜对象。

第四，《文言》和《系辞》，是最后阶段发生的《易传》篇章，有关“圣人”的议

① 吴前衡：《说卦的发生》，载《华南理工大学学报》（人文版）2000年第4期。

② 《大象》和《小象》合称《象》传，为《易传》“七种十篇”中的“一种”，含上下两篇。仔细琢磨，两者的文化背景和行文根据皆不相同，合称“《象》传”是不合式的。故而本书各处皆《大象》《小象》分称。



论就多了许多，“圣人”的本领和人格也高大丰满了许多，其功于百姓的事迹也具丰富的文化含量。“圣人作《易》”中的一些话题，如“观象设卦”、“极深研几”等等，都被提了出来。现在也将它们登录如下：

子曰：同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。

《文言·乾》

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。

《系辞·上》

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉！

《系辞·上》

子曰“《易》其至矣乎？”夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣。

《系辞·上》

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

《系辞·上》

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

《系辞·上》

夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：“《易》有圣人之道四焉”者，此之谓也。

《系辞·上》

是放著之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡，圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民共患。

《系辞·上》

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。

《系辞·上》

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

《系辞·上》

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意其不可见乎？子曰：“圣人立象



以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞舞以尽神。”

《系辞·上》

爻也者，效此者也，象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。

《系辞·下》

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。

《系辞·下》

古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。

《系辞·下》

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

《系辞·下》

是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来，天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。

《系辞·下》

这些说明，当“圣人”概念在易学中发展到相当水平时，才出现了关于“圣人作《易》”的一些因素，如设卦、观象、系辞、定爻、设教、教民等。这些因素指向“圣人作《易》”，表达了“圣人”和《易》的关系十分密切的意思，但还不曾达到替代“圣人作《易》”命题的水平。《系辞》中的“圣人作《易》”，仅“伏羲始作八卦”是具体的，还没有把《周易》文本上的所有结构要素都归功于“圣人”，也未构成“圣人作《易》”的体系。《系辞》给人印象深刻的倒是“圣人学《易》”和“圣人用《易》”，并以体系化的方式呈显出来，现罗列如下：

伏羲氏作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》(☲)^①；
 神农氏斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》(☴)；
 神农氏日中为市，致天下之民各得其所，盖取诸《噬嗑》(☲)；
 黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》(☰)《坤》(☷)；
 黄帝、尧、舜剡木为舟，剡木为楫，致远以利天下，盖取诸《涣》(☴)；
 黄帝、尧、舜服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》(☴)；
 黄帝、尧、舜重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》(☱)；
 黄帝、尧、舜断木为杵，掘地为臼，万民以济，盖取诸《小过》(☱)；

① 根据“伏羲始作八卦”的意思，许多易著都把这里的“离”理解为八卦中的离卦(☲)。这种理解不符合《系辞》中“取诸”语句系列文例，亦偏离“罔罟”之象。



昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳^①……

《说卦》

《说卦》成书经历了漫长的历史过程，它的前三章，是成书最晚的部分。古代学者和国外汉学家，都认为《说卦》前三章的思想和体例，皆不同于其他部分，有其相对的独立性^②。马王堆易类帛书问世后，李学勤等学者指出，《说卦》前三章（据《阮刻十三经》）与《帛书·易之义》的一段文字基本相同，前者当是撷取后者而成。两文对勘，再仔细勘比《说卦》成书的历史轨迹，李先生言之不虚也。《帛书·易之义》系孔子的传《易》之作，因而“圣人作《易》”的命题可认定是孔子提出来的，这就是本书后面常要说到的“孔子为《说卦》行冠礼”。

不过，孔子所倡导的“圣人作《易》”，还处在概念化的阶段，内容尚比较空泛，主要表达对顺应天地性命之理的境界追求。从当时的历史文化条件上看，孔子的目标，是要从理论的根源处切断《易》与巫史的关系，变“交通天人”的命运依附为“天人合一”的人格修养，实现易学由占筮范式向哲理范式的转型。所谓“同途而殊归”（《帛书·要》），指的正是有不同的易学，同样是释《易》，却有着完全不同的文化归宿。和当时的易学家相比，孔子的思想和眼光，无疑是最深刻的，也是最开阔的。

但“圣人作《易》”的命题，其理论和方法切断了《易》与巫史的关系，希望易学从根源上就是哲理的。这种价值取向非常积极，但又包藏着切断历史和伪造历史的危机。在摧毁占筮易学的巫学崇拜的过程中，它是理论利器；但当哲理易学的主导地位确立之后，其潜藏的危机就变成虚妄的理论前提，它使易学理性与人的存在脱离，把人本位的易学变为“圣人”本位的易学，以“圣人”的名义捏造易学的原始理性，《易》的“重卦说”和“阴阳起源说”，都是由此而引发的。

以上是《易传》关于“圣人”的全部议论。从中不难作出以下结论：

首先，不是所有的《易传》都议论“圣人”，早期发生的《易传》，《说卦》的早期部分、《杂卦》《序卦》《大象》和《小象》，皆无“圣人”字样卷入易学解释。从《彖》开始，“圣人”才卷入易学解释，其后的《文言》和《系辞》，易学解释中就多有“圣人”字样，且有了一些关于“圣人作《易》”的话题和系统化的“圣人学《易》用《易》”的故事。“圣人作《易》”的命题，首见于《说卦》的前三章，它是孔子提出来的，但内容尚空泛，目的是根源上确立哲理易学的理论地位，为日后的系统化奠定了基础。

① 又和上面的情况一样，关键短语“昔者圣人之作《易》也”，不见于《帛书·易之义》，原因也仍然不明。仍如上例一样，将两者进行比较，请教方家：

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是故立天之道，曰阴与阳……

□□□□□□□□□□理也，是故位天之道曰阴与阳……

② 参见李学勤：《周易经传溯源》第222~223页，长春出版社1992年版。



其二，“圣人”概念是作为人的人格和智慧的理想形态进入《易传》的，是对“天人合一”的理性追求，也是“君子人格”的理想境界。它在开始时的内容还比较空泛，随着历史的推移，人们对于人格和智慧的追求日渐高远，“圣人”概念也日渐丰满，表现出高级的价值形态。《易传》中的“圣人”，都是功利于民众的英雄，人格的内容充实。而一当“圣人”的地位被终极化，“圣人”也就获得了超人神性，成了人们只能顶礼膜拜而不能丝毫有所亵渎的对象。中国后来的造神运动，往往就是造“圣人”运动。

其三，孔子是“圣人作《易》”命题的始作俑者。作为新兴的“士文化”的代表，“圣人作《易》”命题，就是新兴的哲理易学与史巫之占筮易学划清界线的理论标志，它从根源处否定了《易》的命运神灵崇拜，在《易》的源头处盖一个“圣人作”的标记，表示易学的流淌，其源头出自“圣人”，使《周易》文本有一个理性化的起点，它一开始就表现为人格和智慧的理想追求。这种作法对新兴哲理易学的建构来说是高屋建瓴，但也有切断历史伪作历史的嫌疑，为后世的易学发展留下隐患。

以上情况说明，《易传》与“圣人作《易》”的联系是非常有限的。直到《易传》大厦即将竣工之时，才有“圣人”卷入易学解释，并草创“圣人作《易》”的命题。全部《易传》，都没有完成“圣人作《易》”的体系建构，也没有“三圣三古”之类的说法。《易传》发生过程中的“圣人”，它的价值在于能最大限度地和谐天地性命。是为君子人格的理想状态，是人格化的理性化身，是哲理易学取代占筮易学的强大思想武器。

（四）司马迁首先完成“圣人作《易》”体系

司马迁首先完成“圣人作《易》”体系。不过，这不能理解为纯粹的个人行为，它首先是历史和文化发展的理论需要。而司马迁的渊博学识、横溢才华和不舍追求，使之成为这种理论需要的实现者。为了明白司马迁工作的意义，我们要先对当时的历史文化背景，作一个说明。

秦帝国扫平六合、一统中国之后，其放纵独裁的残暴苛政，二世而亡。在破秦灭楚的胜利中诞生的刘汉王朝，翦灭了诸吕和削藩之后，实现了皇权大一统的政治局面。这时，它也面临着一个巨大的历史问题：大一统的独裁统治如何能长治久安？汉初的一切历史事件和社会变化，都围绕着这个主题展开，并要求理论地说明其合理性，要求有与一统皇权相适应的意识形态。

“士”是意识形态的引擎。汉初的各家各派，都围绕着这个社会历史的大课题，施展自己的理论和才华，争取自己的政改地位。但这时的环境条件已与战国时代大异其趣，最大的区别在于，大一统取代了群雄并立，“士”的活动空间被独裁者所垄断，“士”的才能发挥和向哪个方向发挥，都要依独裁者的价值取舍而后定，“士”的人格要按照独裁者的意志而塑造和选择。战国时代那种百花齐放、百家争鸣的思想解放和文化繁荣，再也不复存在。大一统的政治局面，使“士”的学术理想在某种程度上得以实现，它在外形上颇似人们理想中的“大同”；但大一统的独裁体制，却是一个政出一人而又



无边无际的国家暴力，根本不同于人们对“大同”的美好幻想，它是人们无可选择又无法逃避的现实力量，整个社会的存在都变成顺从和无奈。这样，“士”便丧失了自己的独立性，他们的生存条件和境界追求，由独裁政治导向所左右。

战国时代的每个诸侯国，都把大一统当作自己的奋斗目标。杨宽先生说：“春秋争霸，战国争王”，说的很是不错。王天下就是大一统，为此目标，并立之群雄都广泛而大量的罗致人才，倚为强国强兵的依靠。于是各诸侯国都盛行养士之风，竞相优礼于士林，“诸子蜂起，百家争鸣”，就是这种环境气候的反映。此时，“士”的人身和人格是充分自由而独立的，他们的功业不为一家所困，而能周旋于列国之间，其才华和价值为识者而施，不必屈身而媚主。当其时也，朝为布衣、暮为卿相的人物屡见不鲜，为王者师的故事层出不穷，时运不济者也可作卿相座上之客，讲学于稷下，辩论于学宫，显示出蓬勃的创造活力。

诸子百家虽然各不同术，术之内容相去甚远，甚至势若冰炭。但术之所指却大致相同，不外于王天下的强国之道，其极致景象都是指向大一统。故而百家争鸣而殊途同归。这种士林格局及其学术指向，和群雄逐鹿争王天下的政治形势是相谐一致的。但当大一统实现之后，独裁政治与诸子百家是不相容的。独裁者只愿让天下倾听自己的声音，讨厌百家争鸣会给社会造成混乱，讨厌不同的声音会动摇独裁统治，于是就有了秦始皇“以吏为师”的衙门文化和焚书坑儒的千古暴行。衙门文化的实质，是借衙门之力来摧毁文化，扭曲文化以俯仰独裁意志的鼻息。焚书坑儒更是非常恶劣残酷的暴政，其残酷恶劣不仅在于“焚多少书，坑多少儒”之数量计较，还在于它把民族文化财富和文化精英当作屠宰对象，扼杀了整个民族的精神创造力，摧毁一切传统和价值。从此之后，独裁者的独裁之剑就一直悬在中国文化人的头上，文字狱的罪恶先河由此而大开。因此，在抗秦的义军队伍中有不少士林人物，尽管他们在学理上奉大一统为理想境界，但独裁形式下的大一统，却使他们的命运、人格和理想受到创伤性的扭曲。这也是中国文化人在封建制度下的悲哀。

但在当时的历史条件下，封建制度和君主独裁是同一回事，不可能有其他形式（例如同理想或民主共和政体）的大一统。独裁者的本质都是残暴的，因为政权就是暴力而独裁赋予政权暴力以绝对的排他性，群雄并立使这种排他性受到外部的抑制，大一统的独裁则使这种排他性失去一切制衡。独裁统治下的大一统，迫使天下臣民无可选择又无法逃避独裁的残暴，但独裁者的个性和表现形式却可以有所不同，因而也就有了所谓“暴君”、“昏君”、“庸君”、“明君”之分。鉴于秦王朝二世而亡的惨痛教训，汉王朝初立之时，采取了相对宽松的治国方略，史称“文景之治”，至汉武帝时，曾达到相当繁荣的盛世景象。这时，独裁者再也不能容忍意识形态的多元并存，他要收紧独裁之网，要求意识形态充当独裁政治的奴婢，于是大力推行“罢黜百家，独尊儒术”的国策，以思想学术的独尊服从政治上的独裁。从内容、形式和操作方法等方面来看，“尊儒攘百”与“焚书坑儒”很是不同，但它们皆是独裁意志的表现，皆是独裁者强加



于天下的“顺我者昌，逆我者亡”的游戏规则，这规则无可逃避又无法选择。

和“焚书坑儒”的暴力相比，“尊儒攘百”毕竟是理性了许多的规则，显出了大一统独裁政治的成熟和智慧表现。它不是对传统文化和文化人斩尽杀绝，而是予以价值的大倾斜，把符合独裁要求的那些传统文化要素转化为有益于独裁的政治资源，使这些文化要素的解释和解释者纳入“为我所用”的轨道。从另一角度来看，“尊儒攘百”又是儒家学术的被选择和百家学术的被淘汰，宣告了儒家的胜利。但这绝不是原始儒家的胜利，也不是所有儒家派别（据《韩非子·显学》称：儒分八派）的胜利，而主要是《春秋》公羊学派（目前尚不清楚它和儒分八派的关系）的胜利。这不仅是因为“罢黜百家，独尊儒术”的口号，首先是由公羊学大师董仲舒提出的，还特别是因为，公羊学派利用对《春秋》的解释，塑造了一个一统天下的意识形态和秩序原则。

《春秋》是孔子本鲁国旧史所成之书，书中自然融入了孔子的社会政治理想，其“王本位”的思想是明显突出的。公羊学派在解释《春秋》时，把“王本位”的思想发挥到极致，甚至是夸张的程度，处处强调其一统纪、尊天子、正名分、明法度的价值观念，处处都予“君君、臣臣、父父、子子”的尺度衡量，标榜微言大义，强调封建制度的伦理关系。至董仲舒，公羊学更被理论化了。《春秋》被提高到“天地之常经，古今之通谊”，“上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今”（《汉书·董仲舒传》）的吓人地步。他的理论特别突出“阴阳”、“五行”概念的伦理应用：他用人附天数、顺应天命来解释天人合一，以尊天而抑人；他用强干弱枝、大本小末来解释君民关系，尊君主为万物之枢纽；他定“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”，作伦理关系之“纲”，又拿五行附会“仁、义、礼、智、信”，作人际关系之“常”，确立了以皇帝为核心的封建秩序。这些当然符合大一统独裁者的意志，也是刘汉王朝亟待解决的理论问题，因而被历史所选择，长存于整个封建社会。

然而，这一切在公羊学派口中，都被说成是孔子的功劳，是孔子“应天作新王之事”（《春秋繁露·三代改制质文》），是孔子为新王朝立预下的制度。这样，孔子就被圣人化了，成为精神偶像，被尊为“素主”。思想学术被定于一尊，制度秩序被归为一统，这正是大一统独裁者所需要的社会秩序和意识形态，适用“顺我者昌”的规则，因而就必须“独尊儒术”。与之相争的各家学说，多少都有与这种大一统相抵之处，故而要用“逆我者亡”的规则，必须采取“罢黜百家”的手段。班固引董仲舒《对策》评论说：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。

《汉书·董仲舒传》

政治的一统和学术的独尊，必然要求思想和所有的精神产品都整合在一个统序中。



经过《易传》的确立和战国的发展，“阴阳”的形而上功能，在秦汉之际已经得到广泛的认同，各家都将之视为最为基础性的概念。但仅此还不足以形成一个完整的统序，形而上学表达了理性的力量，这种理性力量必须通过人的活动方能显现出来。在中国人看来，任何高明的概念都是精神的产物，全部精神产物都源于人，唯人才是统序的根源。在当时，虽然各家各派所指的“圣人”对象和“圣人”业绩都有所不同，但“圣人”作为“理想的人”、“完美的人”、“最具理性价值的人”之观念，大家的理解却基本相同。因此，把整合思想的统序和“圣人”观念结合起来，几乎不可避免。

这样一种势态，已在《易传》的发生过程中显示出来，我在前面已经有所说明。不过，《系辞》中的“圣人”系列，强调的是“学《易》用《易》”，“圣人学《易》用《易》”所突出的是《易》文本具有超卓无限的智慧，一系列的“圣人”都要以它为指导，但这种超卓无限的智慧是从哪里来的呢？《易》文本何以从出？则是“圣人用《易》”无法回答的问题。但孔子所创制的“圣人作《易》”命题，则能回答这些问题。“圣人作《易》”无伤于《易》文本具有超卓无限的智慧，且表达出“人文合一”的思想意境，比“圣人用《易》”要彻底许多。只是在《易传》时代，“圣人作《易》”命题还比较空洞，只有“伏羲作卦”的内容。但“伏羲作卦”的“卦”，仅指用作取象的“一/--”三联体，而《周易》文本上的“卦”，却是“一/--”六联体，这三联体是怎样变成六联体的呢？孔子和《易传》都不曾说明。同时，《易》文本上不仅有“卦”，同时还有“辞”，这“辞”是怎样来的呢？孔子和《易传》也不曾说明。因此，在《易传》形成之后，“圣人作《易》”命题还留有許多尚待充实的空间。这空间后来成了司马迁易学概括的舞台。

战国百家争鸣的文化繁荣，造成了中国文化的轴心时代，至战国末年，中国学术出现了两个不同的发展方向。一方面是学派和学科的分化，如《韩非子·显学》所说的“儒分为八，墨离为三”，五经的传解也都出现了门户之争。另一方面则是学派和学科的相互渗透与综合。如《庄子·天下篇》纵论天下道术，这就是综合的理论力量，许多著名的儒学命题，如“《易》以道阴阳”、“内圣外王”之道等等，就是它提出来的。又如荀子本是儒家重镇，他的思想就深受早期法家的影响；其弟子韩非，出身儒门，却精通《老子》，更是法、术、势之法家的集大成者。集大成就是提炼和综合。

秦始皇统一中国前夕，《吕氏春秋》问世。此书历来被称作“杂家”，“杂家”一语多少有些贬义，《汉志》所谓“及荡者为之，则漫羨而无所归心”，《隋志》所谓“放者为之，不求其本，材少而多学，言非而博，是以杂错漫羨而无所指归”，皆贬损之辞。人们望“杂”生义，把杂家视为没有个性的理论拼盘，更有人力图从“杂”中析解出各个单一的理论成分，分析多少是儒家，多少是道家等等，仿佛是把化合物分解为各种元素。这种视角貌似科学，其实是漏掉了最重要的东西。

首先，“杂”的本身就是综合。贬损杂家《汉志》和《隋志》都承认这一点。《汉志》说：“杂家者流，盖出于议官。兼儒墨，合名法，知国体之有此，见王治之无不



贯”，《隋志》说：“杂者，兼儒墨之道，通众家之义，以见王者之化，无所不冠者也”，讲的都是综合。

其次，“杂”如何可能？“兼儒墨，合名法”或“兼儒墨之道，通众家之义”的必要条件，是儒、墨、名、法等各家都有充分地发展，若无理论的个性化发展，无论如何就“杂”不起来；若无超越各家的理论境界，也“杂”不起来；若无综合各家的理论取向，就不会走“杂”的道路。“杂”，当然也有高低好坏之分，但首先是“杂”，高低好坏是对这个前提的评价。

再其次，推动“杂”的动力机制是什么？这种动力一方面来自思想理论本身，如果思想理论永远只有个性的发展而不相互掺杂融合，那就永远只有个性理论的无限罗列，那才是真正的杂乱无章！而集诸家之长于一书，兼儒墨之道，通众家之义，则是以更高的观点统观世界，以克服各种理论的个性缺陷。在这种情况下，若硬是要把“杂家”析解为各单一的理分，虽在局部能施展一些实证手段，但却降低了统观世界的视点。这种动力的另一方面，是来自社会的需要。《吕氏春秋》的问世，正是秦王朝实现大一统的前夕，两者互为表里。所谓“以见王者之化，无所不冠者也”，说的正是王天下的政治需要，让各家理论都贯彻王治教化。

曾为百家争鸣提供舞台的战国群雄分立，即将让位于六合一统的秦帝国，中国士林将面对全新的舞台，他们是如何考虑的呢？从这种意义上讲，《吕氏春秋》的结集，不过是中国士林走向新舞台的一次汇演彩排，人们希望，新的大一统舞台能兼收并蓄、百家杂处、共事帝国，以文化的多元繁荣支撑政治的一统。这就是《吕氏春秋》的历史寓意。但这种愿望却被残酷粉碎，新舞台非士林所愿，演出的却是焚书坑儒的惨剧。独裁者要的是躬顺臣服，不是杂处共事，对文化的多元繁荣没有兴趣。

入汉以后，沿着理论综合的方向，又有了新的进展，其成就首推《淮南子》和《春秋繁露》。《淮南子》也被认为是杂家著作，它以道家思想为主导，兼采儒、墨、名、法及阴阳家之言，其“杂”和《吕氏春秋》同。但两者的价值取向又有所不同。如果说《吕氏春秋》之“杂”还比较简单、还停留在百家共居之“杂”的水平上的话，那么，《淮南子》之“杂”则具有明确的方向性，是道家思想主导下的“杂”，以百家之“杂”来支持道家的理论方向。这样的综合，不仅有视点的提高，同时也有了视角的定位，超越了简单的共居之“杂”。从没有主导思想的百家共居到有主导思想的百家共建，是理论综合的进步，是有方向的理论综合。对于士林来说，这也是社会关系的换位，前者是各有自主性的百家，后者则是伺服于主导思想的百家。

《春秋繁露》从来不曾认为是杂家著作，但是它很“杂”。它是以《春秋》公羊学为本底，吸收道、法、名、墨、阴阳、五行等诸家之说，打造出来的汉家新儒学。这个新儒学以服务于汉家政治为宗旨，它所倡导的“天人感应”、“君权神授”、“阴阳灾异”、“五行生胜”、“强干弱枝”、“三统循环”等都非儒家旧说，而是另有来源，其中心就是要突出“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所



以明易姓非继人，通以己受之于天也”（《春秋繁露·三代改制质文》）的政治理念，论证汉家王朝“受命于天”的政权合理性。这些内容本非儒家所有，与先秦儒家相去甚远，但它们被融合在儒家思想体系中，尊崇儒家价值，把儒学推进到新的阶段。因而董仲舒也被尊为“汉儒之首”。和《淮南子》相比，《春秋繁露》之“杂”不是要求百家共建，更不是百家共居，而是根本地不容百家，要求百家归化于一家。

就理论的综合而言，百家归一的形态，比百家共居和百家共建都更加彻底。它要求百家放弃各自的立场，一并地皈依定于一尊的理论和价值体系，实现思想的一统。这也是“尊一攘百”和“焚书坑儒”的原则区别，“焚书坑儒”是消灭百家的存在，“尊一攘百”则是把百家的存在杂融于自身的存在之中，使自身得以独尊或独大。“尊一”和“攘百”，是同一过程的两个方面，它们是互相关联的。一方面，“尊一”体现于“攘百”之中，“攘百”就是为了“尊一”；另一方面，为了有效地“攘百”，必须把“尊一”推向极致，并把理论之尊上升为人格之尊，使“攘百”的权威获得人格、人性和人情的支撑。为此，公羊学派掀动了强大的造圣运动，孔子便被说成是没有王冠的“素王”，被尊奉为明察“天人之征，古今之道”的“圣人”。《春秋》一书就是这位“圣人”“应天作（的）新王之事”，故而《春秋》之文被视为“上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今”、“笔则笔，削则笔，游、夏之徒不能赞一辞”、“而乱臣贼子惧”的完备经典，拥有“人道浹而王道备”的神圣权威，遵而奉之，使国泰民安。

由此可见，理论综合发展至一定阶段，势必要吸收和融合百家思想，使其集中地表现为一个理论方向，这就是百家归一。公羊学派和董仲舒正是在这种意义上表现自己之存在的，但他们的百家归一却采取了“尊一攘百”的形式。

作为个人或作为一个学派的学术特色，“尊一攘百”也无可厚非，个人或学派应该有自己的学术个性。但汉武帝以皇权之威，把它定为国策而加于天下，颁儒家“五经”为官学而罢黜百家，那就不免是扼杀一切个性的思想文化专制，结果是百家凋零而独由儒家垄断意识形态。这种文化专制，价值官定，迫使天下士林拥挤于儒家之一途，只有听命于官方的解释，再无其他的选择和出路。但对于封建大一统来说，这种文化专制又是必然的，一统天下的政治独裁绝不允许不同声音的百家争鸣，文化的独尊又是支持政治一统的价值力量。因此，政治的一统独裁和文化的独尊，互相需要，互相支撑，互为表里，互为依托，是中国封建社会成熟的表现。两者的结合，在汉武帝时形成了第一个高潮。

正是在这个时期，中国历史上出现了一个思想巨匠司马迁，他在这种大背景下完成了三千年的通史《史记》。称《史记》为史学巨著是没人反对的，但它绝不是史料罗列的那种史学著作，也不是一般意义下“有史有论”的史学著作，它通过对历史的记述以阐古今天人之道。这是比《淮南子》和《春秋繁露》视点更高、视域更宽且更具历史深度的理论综合概括。司马迁以五百年后的“孔子第二”为己任，他对自己的理论使命，是明确而自觉的。他的名言“通古今之变，究天人之际”，表明了他学贯古今



天人的广阔视域，他就是以这样的视域为根据，综理世界之道。他在《自序》中说“厥协六经异传，整齐百家杂语”，表明他的理论高度既站在六经和百家之上，又要突破六经和百家各自的局限性，是对古代理论进行继承、批判和超越陶冶而成的新型理论。

他写《史记》有明确的抱负，那就是“正《易传》，继《春秋》”。其中“继《春秋》”比较容易理解，《史记》一书明显具有史的性质，但它又不是如《春秋》那样的断代史，而是一部上起黄帝、下迄汉武的华夏通史，人们所盛赞的“《春秋》笔法”，体现为《史记》的精神原则，《史记》之选题材、说对象、定体例、作评述，既秉笔直书，又洋溢价值褒贬，其形其神皆可作“继《春秋》”之论。

但“正《易传》”就不那么好理解了。《史记》引《易》数十处，所引多是《周易》经文，谈不上是“正《易传》”；《史记》中也有许多理论观点和《易传》相同或一致，而这样一些理论观点如其说是“正《易传》”，不如说是“用《易传》”，因为它们只是《易传》理论的应用而不曾有所订正或超越，不曾达到“正《易传》”的水平。故而“正《易传》”之语，向来不曾确解。

在我看来，“正《易传》”之语的确解，正是《史记》充实了孔子“圣人作《易》”的命题，使其由“伏羲作卦”的单一内容，拓展为“圣人作《易》”的复合系列。这个复合系列是《易传》不曾有过的内容，填补了《易传》所留下的空白。《易传》只有“伏羲观象作八卦”的内容，但没有关于“八卦相重为六十四卦”的内容，也没有“卦爻辞为何人所作”的内容；《易传》的一些地方援引过孔子的话，但从未说过《易传》的作者是谁，更没有称孔子为“圣人”，“圣人孔子”是公羊学派的创造。《史记》的“圣人作《易》”系列，补充了“文王重卦、作卦爻辞”和“孔子作《易传》”的内容，这样，《周易》文本的所有结构要素和《易传》制作，便都获得“圣人作”的解释，“圣人”于是就成为《周易》经传文本的根源。因此，《史记》的“圣人作《易》”系列，述《易传》之未述，对易学确实具有正本清源的功效。此“正《易传》”之谓也。他说：

伏羲至纯厚，作《易》八卦。

《史记·太史公自序》

自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。

《史记·日者列传》

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。

《史记·孔子世家》

这样，《周易》经传文本的形成过程，就展开为一个“圣人”系列。类似的说法，在《史记》的其他地方和《报任安书》中也能找到，说明它是久经蕴酿的思想。这样，由孔子所开创的“圣人作《易》”命题就得以充实，《周易》经传文本的根源就被概括在“圣人”统序中，它远比《易传》中“圣人用《易》”体系要深刻许多，解释了《易》



的源和本的问题。这就是“正《易传》”。

在这个谱系中，伏羲被认为是中华民族的人文初祖，文王是整合诸部族为统一民族之周王朝的缔造者，孔子则被认为是删定六经、仁政教化、为后世改制立法的布衣天子。因而“伏羲—文王—孔子”的“圣人”系列，既象征着中华民族的族统，又象征着中华民族的文统，不少著作称之为“道统之源”。这个族统、文统或“道统之源”，正是政治一统和学术独尊所期盼的历史文化依据，在当时可谓是画龙点睛之论，因而产生了强烈的理论反响，一些重要的学者纷纷与之呼应。例如：

《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。

扬雄：《法言·问神》

《易》曰：“宓（伏）戏（羲）氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。故曰《易》道深矣。人更三圣，世历三古。

《汉书·艺文志》

至宓羲时，人民颇文，知欲诈愚，勇欲恐怯，强欲凌弱，众欲暴寡，故宓羲作八卦以治之。至周之时，人民文薄，八卦难复因袭，故文王衍为六十四首，极其变，使民不倦。

王充：《论衡·齐世》

伏羲氏之王天下也，始作八卦……质者无文，以天言，此《易》之意。文王因性情之宜，为之节文。孔子曰：《易》始于太极。

《易纬·乾凿度》

诸如此类的说法，还可以列举许多，它们都是“圣人作《易》谱系化的不同表述。在司马迁以前，这样的说法是听不到的，在司马迁生后，这样的说法则能见诸于许多著述，说明大家对此论的认同，再其后，它就成了易学的主导思想。两千年来，“人更三圣，世历三古”的说法几乎说滥，但对它的本源却很少去考察，“五四”以后，虽对“孔子作《易传》”大加挞伐，也不曾对“圣人作《易》”谱系有深入的批评揭发。

（五）“圣人作《易》”谱系的易学评述

全面地评价“圣人作《易》”谱系是困难的，这里仅评价它对易学的影响。

“圣人作《易》”谱系是《易传》形成很久以后的事，它不是《传》前易学的内容，而是西汉出现的《周易》解释。这个解释打上了西汉的烙印，兼容了司马迁个人的学识和风采。在形式上，它是孔子“圣人作《易》”命题的继续、丰富和深化，在内容上，它则把中华的族统、文统和道统融为一体，与大一统的政治相呼应，编织成一个统一



的统序，有着强大的理论凝聚力。故而后世学者纷纷响应认同，引以为易学正宗，也在表述和细节上下过了琢磨的功夫。其中表述最精、影响也最大的表述形式，当属班固所讲的“人更三圣，世历三古”。

因此，“圣人作《易》”谱系的问世，就为易学乃至整个中国古代文化莫立了一个新的基石。使它们的基础都向这个新基石发生转移。就易学而言，这个转移体现在以下方面：

第一，“圣人作《易》”谱系确立了《周易》文本的理性起源。

对于《周易》经文来说，文本由卦画符号和卦爻辞两大系统组成，“圣人作《易》”谱系中的“伏羲作八卦”和“文王重卦、作卦爻辞”两条，便使《周易》经文上的全部结构要素，统统出自于“圣人”笔下，再无其他遗漏。同时，致易学发生革命性变革的《易传》，又被概括在“孔子作《易传》”的命题中。于是，《周易》经传文本的全部内容都出自“圣人”之手，都有其“圣人”根源。已经说过，“圣人”不过是终极易学理性的人格化身，《周易》经传文本出自“圣人”，因而《周易》经传文本，实际上就被认为是“圣人”物化或文化出来的东面，它从娘胎里就带着圣人理性问世。这就确立了《周易》文本和易学的理性起源，并排斥他种起源的可能性。

第二，“圣人作《易》”谱系重建了易学的新基础。

“圣人作《易》”谱系首先从理论上确立了经传合一的解释模式。因为经传合一的背后，站着的是“圣人”一系，是“圣人”一系造就了经传合一的《周易》。经传合一的《周易》文本是“圣人”一系的物化成果，“圣人”一系是经传合一的人格表现。因而以经传合一的《周易》文本为解释对象，就是遵从“圣人”意旨，以经学的立场来看，这样做是天经地义的。若是采取分别经传的解释模式，则是切割了“圣人作《易》”系列，要背上“忤逆圣人”的罪名、并承担严重的后果。以而，“圣人”一系，成为两千多年来经传合一解释模式的强大支柱。

“圣人作《易》”谱系予象数与义理以“圣人”根据。“象”源于“伏羲作卦观象”；“数”源于“文王演易神数”；“义理”更是说《易传》文本的每个细节都蕴含孔子的“微言大义”。这样，象数与义理就被神圣化了，也同时被终极化了，于是易学就有理由通过象数与义理进行殚精竭虑的追求。历史上的象数派和义理派虽势同冰炭，其根源，都发自“圣人作《易》”系列。这两派的对立虽贯通于两千多年来的易学史，但它们同是“圣人作《易》”系列基地上开出的并蒂之花，离开了这个基地，它们都难以成立。

“圣人作《易》”谱系确立了易学的历史逻辑坐标。

“圣人作《易》”谱系首先是一个历史坐标。伏羲作八卦，是上古“圣人”所为之事；文王重卦、作卦爻辞，是中古“圣人”所为之事；孔子作《易传》，是近古“圣人”所为之事。这是按照历史顺序展开的“圣人”谱系，它里程碑式的确立了易学的历史坐标。人们说易学源远流长，多是根据这个坐标来说的，历经三古，圣人一系，能不源远而流长吗？

这个历史坐标同时又是《周易》文本的逻辑坐标。伏羲被称作“人文初祖”，他仰



观天文、俯察地理、远取诸物、近取诸身、始作八卦，于是就确定了八卦取象是《周易》发生的起点，它就是易学的逻辑原点。但八卦还不是《周易》文本的完成形态，一直要等到“郁郁乎文哉”之周王朝领袖演《易》，才益八卦为六十四卦，并系之以卦爻辞，完成了《周易》经文的制作。在逻辑关系上，六十四卦是八卦的相重形式，它符合“八八六十四”的理性关系，因而也是八卦的逻辑展开。《周易》卦爻辞多“吉、凶、悔、咎”之类的命运判辞，卦画符号也不能直接传达什么意义，于是就等到“集圣人之大成者”的孔子，由孔子揭示出这些“微言”中的“大义”，“《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚”（《说卦》），序成《易传》，展现了伏羲和文王寓于卦中的道理。孔子的工作是伏羲和文王逻辑的意义展开，开辟出“内圣外王”之道。

这个“圣人作《易》”谱系的理性基础和历史逻辑坐标，实际上是大成问题的。要害的一点是：伏羲之易如何历几千年而传至文王？文王之易如何历几千年而传至孔子？如果不能有效地解决这个传播机制，任何完美的理性和严谨的逻辑都不过是蜃楼海市，是虚幻的。从文献的角度来看，这个谱系与传世文献是很相抵牾的。既然到文王才重卦，何以有《系辞》的许多“圣人学《易》用《易》”呢？它们都是文王之前的故事，学的用的都是六十四卦（“一/--”六联体）的内容！从理论的角度来看，这个谱系所展示的理性原则又是肤浅的。它把历史逻辑的发展理解为做加法，只注意数量的增加而不顾其他，而且相加至六十四就戛然而止。六十四这里有什么特殊情况吗？人们至今都不知！

但是，在汉儒和后世经师看来，这个“圣人作《易》”谱系的理性基础和历史逻辑坐标，是理由充分的，故而是他们的选择。在司马迁之前，刘安曾说：“今《易》之乾坤足以穷道通意也，八卦可以识吉凶知祸福矣，然而伏羲为之六十四变，周室增以六爻。所以原测淑清之道，而摅逐万物之祖也。”（《淮南子·要略》）；司马迁之后，“九家《易》”说：“伏羲重为六十四卦”，虞翻注《系辞》又说：伏羲“则天八卦为六十四，以德化之”。这些说法是否定“伏羲—文王—孔子”圣人谱系的，因而也就否定了这个谱系所内含的理性基础和历史逻辑坐标，他们所表达的圣人谱系是“伏羲—孔子”，其历史逻辑关系远逊于司马迁，因而司马迁的理论被选择。

《周易正义·卷首》在总论重卦关系时说：“然重卦之人，诸儒不同。凡有四说：王辅嗣等以为伏羲画卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。”这里提出了四条平行的“圣人作《易》”谱系，而且编撰者是赞成“伏羲重卦”。这四条平行的“圣人”谱系，在不可证其真假的意义上，它们是完全等价的，都不能证实，也不能证伪；但在时间间距方面，司马迁的“圣人”谱系稍显合理。故而唐朝以后的易学，很少再有关于重卦问题的讨论，干脆直接运用“伏羲—文王—孔子”的作《易》谱系，或对这个谱系稍加修正，说是“文王作卦辞，周公增益爻辞”。习而久之，它就成了不可动摇的信条信仰，传统易学也就安逸无恙地立于这个基地上。

这个情况表明，司马迁的“圣人作《易》”谱系，虽被历代学者奉为理性信条，却是一个从来未经严格论证的命题，更无从检验其真假，仅信念信仰而已。“五四”以来



的现代易学，站在实证的立场上推翻了“孔子作《易传》”的命题，撕开了“圣人作《易》”谱系，使易学跃进了一步；1980年代以来，大量出土的数字卦证实，殷商数字卦多为六位，著名学者如李学勤、饶宗颐等纷纷著文，明确否定“文王重卦”的千古信条^①。这些论证是令人信服的，“圣人作《易》”谱系再也难以为继。尽管如此，但八卦相重为六十四卦的“重卦说”却根深蒂固，人们太相信“八八六十四”的理性。马王堆《帛易》材料出土后，韩仲民先生倾余身之力，孤声呼号“六十四卦先于八卦”，批判“重卦说”^②，然颇有孤掌难鸣之势，应者甚寡。卫道者厉声呵斥，宽容者只婉言说“这个问题可以讨论”，似乎“重卦说”就是终极真理。

韩先生对“重卦说”的批判，有其理由不够充分的弱点，但卫道者们的论据也仅限于经学的老教条，不过是信讹传讹，一点也不高明。有些人甚至摆出一副学霸架势，恶言呵斥了之，似乎这个问题根本不值一提。果真如此吗？

韩先生论证的薄弱之处，在于他没有真正抓住“重卦说”产生的历史，也没有找到六十四卦原始发生和占筮存在的机制。这正是“圣人作《易》”谱系所力求排斥的东西。把易学的发生史归结为“圣人作《易》”谱系，正是借助“圣人”的理性品格，强调理性化易学的单一性，也是借助“圣人同心，声气相同相通”的终极仰慕之情，强调经传合一解释模式的唯一性。也就是说，“圣人作《易》”谱系堵绝了《传》前易学讨论之路：《易》的发生已由一系列“圣人”解决，还要你来瞎搀和什么？“圣人作《易》”谱系已经展示了历史和逻辑的理性，你想破坏易学的理性基础吗？还有一些易学家，他们虽然不再喊“圣人作《易》”的口号，但骨骼却浸透着“圣人作《易》”的理性原则（例如“重卦说”），若是推翻了这些原则，他不就要从易学家的位置上下岗了吗？

这些问题常能构成吓人的罪名，但《传》前易学准备正面回答这些问题。韩先生的理论弱点，正在于他站在“圣人作《易》”的基地上反对“圣人作《易》”的原则。为此，这里还将对“圣人作《易》”谱系进行反省，以摧毁它所内蕴的传统易学理性。

（六）“圣人作《易》”是伪造的《传》前易学

“圣人作《易》”谱系，讲的都是《易传》以前的故事。“伏羲作八卦”讲易学的坐标原点，讲易学从这里开始；“文王重卦，作卦爻辞”，讲《周易》经文文本的写成，易学有了正式的解释文本；“孔子作《易传》”，则是讲《易传》的制作；这些《易传》以前的故事，构成了传统易学理论体系的《传》前易学。惜之，它是一个伪造的、虚构的、事实上不存在的《传》前易学，它的出现和存在，只是为了迎合传统易学的理论需要。

① 李学勤：《周易经传溯源》第218页，长春出版社1992年版；饶宗颐：《饶宗颐史学论著选》第32页，上海古籍出版社1993年版。

② 韩先生为此曾著文多篇，结论性的论述可见他的遗著《帛易说略（六）》，北师大出版社1992年版。



在很大程度上，它也的确满足了这种理论需要。首先，它给人以“易学源远流长”的满足感；同时，它又给人以“易道广大，据在‘圣人’”的依赖感；再其次，它又给人以“观象、作卦、重卦、系辞、传解、述义”的理性美妙感。这些满足感、依赖感、理性美妙感都是似是而非的，经不住严格的理论审视。事实上，它的最大作用在于：用“圣人作《易》”谱系占据“《传》前易学”这块地盘，使其显出排他性，排斥“《传》前易学”的真正探讨。在这块地盘上，有了“圣人作《易》”谱系的占领，就势必阻塞他种《传》前易学出现和介入；反过来，他种内容的《传》前易学欲占领这块地盘，也必须推倒“圣人作《易》”谱系。因为地盘就只一块，任何一种《传》前易学的证实，都意味着“圣人作《易》”谱系被证伪，除非“圣人作《易》”拿出更坚实的证据。

非常遗憾的是，时至今日，“圣人作《易》”谱系，仍是一个从来未经证实的理论假设。但它又何以能长期存在呢？因为长期以来，封建独裁的皇权需要“圣人”，“圣人作《易》”才得以稳固维持，其排他性得到皇权的支持。皇权是现实的国家暴力，它勿须理由，也不讲道理，只管摧毁一切阻碍它的东西。也就是说，“圣人作《易》”谱系作为伪学问而长期存在的真正根源，不在于它表层溢出的肤浅理性，而在于它背后的非理性皇权支持。随着最后一个封建王朝的陷落，“圣人作《易》”谱系失去了现实暴力的支撑，也随之瓦解。

“五四”以后的新易学，首先向“孔子作《易传》”发动了猛烈冲击，当时一些重要文章，都辑在《古史辨·三》里。其中一些文章有话说过头了，疑古过勇，实证不实等诸多缺点，但“孔子作《易传》”的信条却从此被冲破。在那以后，《易传》的发生不再由孔子垄断，而是一个可以争论的问题。目前的情况是：在发生年代上，“战国发生说”成为主流；在发生学派上“儒家发生说”稍占上风，“道家发生说”也急迫直上。虽然这些理论各自都有自己的缺点，本书对它们都将有所批评，但就“孔子作《易传》”而言，它们都是革故者，“圣人作《易》”谱系在这些理论中是一片历史废墟。

本书也将热烈地赞扬孔子易学，但本书的孔子易学和“圣人作《易》”却毫无关系。首先，孔子是以一定历史文化背景下的真实人物出现的，他的前理解（preunderstanding）和理解（understanding）都是具体的，既受到时代文化的鼓舞，也受到时代文化的限制，他的智慧或许比同时代人高明许多，他的思想也比同时代人深刻许多，但绝不具有“圣人”品格，绝不凭空生出“微言大义”。其次，孔子并没有包办《易传》的发生，在他之前很久，《易传》发生的四大线索，都有可观的展开和交织，孔子易学是这种状况的继续和升华，而不是对遥不可及之“圣人”著述的解释，这里只有文化上的承先启后，毫无“圣人”谱系的意思，也不需要“圣人心息相通相同”的假设。再其次，孔子易学的资料都基于扎扎实实的文献，特别是出土文献，我们这一代人很幸运，能见到许多古人不曾见到的出土文献，它们埋藏既久，未经后人篡改，可信度是很高的；有些人慑于对“孔子作《易传》”的严厉批判，不敢把这些出土文献与“孔子易学”联系起来，害怕重蹈“圣人作《易》”复辙的嫌疑，同样是不正确的。孔子



以其伟大的智慧和人格，在前人工作的基础上，他揭示了“易之义，唯阴与阳”（帛书《易之义》）的深刻道理，使《易传》在形而上学的道路上大跃进了一步；作为新兴的“士”的代表，孔子订立了“以德解易”（帛书《要》）的易学方向，促进了易学境界追求的价值高涨。

因此，“孔子易学”和“孔子作《易传》”，是不能等价互换的。对于“圣人作《易》”来说，孔子易学不仅无所裨益，而且具有彻底的破坏性。因为孔子易学的前提和条件，是《易传》发生的高涨，而《易传》发生的高涨，正是易学由占筮范式向哲理范式的转轨变形造成的，是巫性文化转向理性文化的革命变革造成的，这是历史的进步，是人的自我解放，它勿须借助“圣人”之力，并排斥“圣人”包办这个过程。历史上何曾有什么革命是由“圣人”包办的呢？孔子易学的原则是“以德解易”，是与巫、史“同途而殊归”，是走向形而上，它们是时代精神的召唤，不是古代“圣人”的微言大义。因此，孔子易学的确立，不过是还原历史的真实，它排斥“孔子作《易传》”的传统命题，“圣人作《易》”在这里永远断裂。

自顾颉刚等人运用甲骨学成果剖析《周易》卦爻辞中的历史故事以来，“文王作卦爻辞”的命题就再也难以成立，因为卦爻辞中有文王以后的故事。在张政烺先生破译了出土数字卦的奥秘后^①，结果发现，大量的六位数字卦都出自殷商时期或者更早，说明六十四卦在周文王以前很久就出现了，轮不到文王去“重卦”，学者们也纷纷著文，批驳“文王重卦”。至此，“圣人作《易》”谱系的第二个环节即全部宣告破产^②。

“孔子作《易传》”瓦解了，“文王重卦，作卦爻辞”破产了，司马迁的“圣人作《易》”谱系，仅存“伏羲作八卦”一项。单项是不成其为谱系的，但这个单项命题成立吗？

就易学史的大走向而言，总是先有《易经》而后有《易传》，《易传》是对《易经》的解释。这个大走向是错不了的。八卦的功用是取象，因取象而获得意义，而八卦取象是由《说卦》说明的。如果“伏羲作八卦”是易学的起点，那就应该有《说卦》在《易经》之前的顺序，但这个顺序却是违背易学史大走向的，是一个先《传》而后《经》的大笑话。如果说“伏羲作八卦”还不曾取象，那就有悖于“仰观俯察”的一切初衷，八卦图形也不会有意义，没有意义的东西怎样在历史中流传呢？因此，把“伏羲作八卦”当作易学的起点，至少大有疑问。

① 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，载《考古学报》1980年第4期。

② 其实，传世文献中也蕴藏着“圣人作《易》”谱系的批判力量。《系辞》中“圣人学《易》用《易》”的故事系列就有这样的力量。故事系列中的记名“圣人”有伏羲、神农、黄帝、尧、舜，还有不曾记名的“古之圣人”，他们都是文王之前的人物，而他们“学《易》用《易》”的表达方式皆用六十四卦，也能批驳“文王重卦”。这一力量许多古人都使用过，提倡“伏羲重卦”者，大都注意到这个问题。不过，这些“学《易》用《易》”的故事，多属传说性质，当不得历史真实。但司马迁的“圣人作《易》”谱系，就没有传说性质吗？



关于伏羲的事迹，我们至今仍一无所知，传说他是“人文初祖”，但这个“人文初祖”能对象化或代表怎样的文明程度，也还是一团团迷雾。在考据和实证方法看来，“伏羲作八卦”是一个不可证实也不可证伪的命题，故而他们对此命题都不予考据或实证。一般来说，考据派不理它，仍把它当作信条；实证派不理它，则是抛弃不顾。因而，“伏羲作八卦”总是悬着的一个谜团。

其实，运用哲学解释学的方法，对“伏羲作八卦”得以成立的条件进行考问，审查其是否原始？是否有资格作为易学坐标的原点？能否找到比它更加原始的易学形态？也能对命题的真假作出判断。“伏羲作八卦”之命题出自《系辞·下》，《系辞·下》说：

古者庖牺（即伏羲）氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳以为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。^①

这就是中国历代说滥了的“仰观俯察，八卦取象”。在这里，“始作八卦”被当作原始事件，被当作易学的起点，似乎中华文明就从这里起源。但这种认识不是真的。“仰观俯察，八卦取象”很不原始。它不是在一片空白情况下所发生的事件，而是在一定条件下发生的事件。

这些条件可分为两个大的方面：一方面，是“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”如何可能；另一方面，是对于八卦符号的图形有所理解。这些条件是联合在一起起作用？还是各自作为独立条件起作用？目前还不清楚。但有一点是十分明白的：倘不具备这些条件，“仰观俯察，八卦取象”就不能发生，它就是一句空话。把这些条件联合在一起，联合产生作用，是相当困难的事，即或在今天，多变量系统仍是知识上的难题。因此，假设“伏羲始作八卦”时，这些条件各自独立地起作用，应该是合理的。在此情况下，这些条件代表什么意思呢？

它们代表着前理解(preunderstanding)，即理解之前的理解。哲学解释学(Philosophical Hermeneutics)有一个判据性的命题：前理解使理解成为可能。也就是说，前理解是理解的必备条件，没有前理解，就没有理解。人们常用“对牛弹琴”来形容白费解释功夫，原因就在于牛对音乐没有前理解，故而任何美妙的音乐和高明的弹奏，对牛都无济于事，都不能使牛发生理解。人对音乐能够发生理解，那是因为人在这次理解发生之前，已经对音乐有所理解，即前理解。前理解愈是丰富，理解也愈是全面、精细、深入。这个前理解，支配着一切解释行为，“伏羲始作八卦”，自当不能幸免。

① 比照下文“圣人学《易》用《易》”系列的说法，此处当为六十四卦之《离》，而非八卦之“离”(☲)。在这里，已明白显示为“伏羲重卦”。有些注家为了此处所记合于“伏羲作八卦”和“文王重卦”的规范，将此处注为八卦之“离”(☲)，很是不妥。



“仰则观象于天，俯则观法于地”而“始作八卦”，不是简单的视觉行为，不是“抬头望天，低头看地”的机械动作，而是带着事前的理解去“仰观俯察”，力图用八卦图形的形式去指称它们，建立起“能指（signifiant）—所指（signifie）”的符号关系。倘若“仰则观象于天，俯则观法于地”只是简单的视觉行为或机械动作，许多物种至少作了几百万年，古老一些的物种甚至作了几亿年，为什么弄不出一个八卦取象来呢？

因此，“仰则观象于天”，不是原始的“观”，而是带着对于天象的某种程度的认识、了解、经验或知识去“观”。这里的“观”，不是文明的起点，而是文明的延续和发展，以期达到对天象更深入的理解，进行符号化的处理。若这里是原始的“观”，一“观”就使天象获得八卦图形的符号表示，那才是不可思议的事情。同理，“俯则观法于地”，也不是原始的“法”，也是带着对于大地之某种程度的认识、了解、经验或知识去“法”，从“法”中建立起地与八卦图形的符号联系。“观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”，也是同样的道理，它们都不是原始行为，而是带着前理解而进行的理解活动，求得它们与八卦符号建立起对应关系。条件的这一方面，说明“仰观俯察，八卦取象”，必须具备相当丰富的客观知识。

但仅限于这些方面的前理解还是很不够的，还必须对八卦图形有所理解，才有可能利用这些图形，使它们成为“能指”符号，于是八卦图形通过对天、地、人、物的取象而获得对象的意义。以“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”的客观知识而论，古代埃及、古代印度等古老民族，他们做得和伏羲一样的好，但因为在他们的传统中，没有八卦图形的文化因素，故而他们的天、地、人、物，都没有获得八卦符号的表达，而是采取了其他的符号表达形式。伏羲以八卦符号表达天、地、人、物的意义，应当解释为中国传统中已经有八卦图形的文化因素。

因此，对八卦图形已经有所理解，实在是“仰观俯察，八卦取象”的必要条件。如果对八卦图形或与这些图形有关的内容一无所知，如何蓦然知晓用八卦图形去表达天、地、人、物？即如何蓦然知晓用八卦去作取象符号？中国人过去对字母文字一无所知，即前理解中没有字母顺序时，编序只会使用汉字的“一、二、三、四”或干支顺序的“甲、乙、丙、丁”，当字母文字成为前理解后，字母顺序“A、B、C、D”或“a、b、c、d”，才在编序中使用。由此可以明白，“仰观俯察，八卦取象”，绝不是原始行为，它需要文化基础，它是对八卦图形有了一定理解后的高层文化建构。

“仰观俯察，八卦取象”，主要表现为八卦图形的符号化应用，是八卦图形被提升为“能指（signifiant）”符号，或作为“能指”符号作用的扩大。图形就是图形自身，它不具“能指—所指”能力，只有当图形与“所指”对象建立了对应关系后，图形才成为“能指”符号。因而，“仰观俯察，八卦取象”，是八卦文化的发展，是流而不是源。这样，它就和“始作八卦”的说法，内在地发生冲突。“伏羲始作八卦”的命题，是不能成立的。

《系辞》关于“仰观俯察，八卦取象”的内容，是非常理性化的。因此，不仅封建



社会的文化人经常地引用它，除了易学之外，一些文论、诗论、画论，都引它为重要的方法原则；即使在今天，它也不失理性的光辉，一些学者称它是“朴素的唯物主义”，一点也不过分。问题在于：这样的理性在伏羲时代能不能产生出来！如果伏羲时代不能产生这样的理性，“伏羲始作八卦”的命题，就是假的。

《系辞》关于“伏羲始作八卦”的记述，有着天人合一思想的深厚底蕴，这正是《易传》时代兴起的观念取向，不是易学童年时的状况。因而，以为“伏羲作八卦”是易学的起点，规定了易学坐标的原点，是没有根据的。本书将在后面专门论述易学的六十四卦起源，当时没有文字、没有数字、人们也不会进行数学运算，只有对自己生存命运的深切忧虑和乞讨关怀，其条件比《系辞》所记要原始得多，但六十四卦就是发生了，而且就是六十四卦，不多也不少。仅有六十四卦的易学，在巫源性解释中传衍，历几千年至西周中叶，巫源性的占筮解释把筮法推向形式化的顶点，又不可避免地爆发了占筮解释危机，在解决这个危机的过程中，从六十四卦中析解出了八卦，进行取象而获得“能指”符号的意义，易学从此开始了自源性解释，《易传》从这里开始发生。

这样，把“伏羲作八卦”当作易学起点的千年教条，就被彻底推翻。“圣人作《易》”谱系中的三个环节，至此已全线崩溃。为适应于传统易学理论需要而伪造出来的“圣人作《易》”，再也不能盘踞在“《传》前易学”这块土地上，它必须让位于真实的《传》前易学。皮之不存，毛将焉附？传统易学加于“圣人作《易》”的全部理性和原则，都要重新反省其存在的合理性，或者扬弃，或者另找归宿。全部易学也要重新寻求自己的理论基础。

第三节 《传》前易学的对象和边际

上一节，主要从与传统易学相区别的方面，论述《传》前易学是易学的新领域，本节则从《传》前易学自身的对象和边际方面，对这个易学新领域作进一步的讨论。这些问题是：

《传》前易学的对象：本体和核心；

《传》前易学从哪里开始；

《传》前易学的转折点；

《传》前易学的终结标志；

《传》前易学的开放性。

一、《传》前易学的对象：本体和核心

《传》前易学的对象，是《易传》之前和《易传》发生过程中的易学存在。这个存在，也同时就是《传》前易学的本体和核心。



（一）《传》前易学的市侩

《传》前易学的本体是易学的占筮范式。它回答：《易传》之前的易学是如何存在的？回答“《易传》从哪里来”的问题。

传统易学和一些现代易学家们，通常以为占筮不是易学，他们简单地把占筮说成是“迷信”，一弃了之。这种立场有其时代的合理性，因为传统易学即哲理易学，当易学进步到传统易学之后，即以宇宙人生的性理追求为基本方向，具有浓烈的哲理品质；而占筮则固守着古代遗风，对人事作些恍惚迷离的猜度（一些现代人更喜欢盗用科学术语，叫做“预测”），甚至以此谋食骗财；从而易学家们当然要和占筮划清界线，拒纳占筮入易学门墙。这种立场又有其历史的狭隘性，他们把古今占筮混为一谈，不知在哲理易学尚未问世之前，易学全是以占筮范式存在，而且哲理易学就是从占筮易学进化而来。

称占筮为易学，是因为占筮也是关于《易》文本的解释。尽管这种解释没有采取经传合一的模式，没有关于宇宙性命的追求，没有理性化的原则和概念，但仍不失为《易》文本的解释。只要是《易》文本的解释，它就是易学。哲理易学是随着《易传》的发生而问世的，易学并非从来就是哲理易学一种范式。在没有《易传》之前，人们都依照占筮的仪式和程序，对《易》文本进行解释，以澄清人们现实生活中的困惑和疑难。这就是占筮易学范式。占筮易学是群众性的、甚至是全民性的文化行为，其核心精神是关怀人们的命运，当人们感到自己或宗族的命运飘摇而又无知无力把握时，命运关怀就是价值的最大倾斜。《易》文本的占筮解释，正是实现命运关怀的一种方式，还是命运关怀所产生的文化凝聚力，这种凝聚力又能以文化的形式把命运关怀再生产出来。因而占筮易学得以持续不断，在世代相传中更新发展。

也正是这种价值的文化力量，使占筮易学在文化相当低下的年代，得以流传几千年，成为《易传》发生的摇篮。这样，说“易学源远流长”，就不再是一句空话；也不再会遇到“伏羲《易》如何传至文王”所面临的尴尬。于是也就可以清理出一条由《易经》到《易传》的途径。

在这种情况下，易学就是占筮，实施占筮的“巫”或“史”，代表当时的文化精英。按照现代文化学的说法，占筮易学就是当时的主流文化，也就是美国学者雷菲尔德（R. Redfield）提出来的“大传统”（great tradition）。随着《易传》的发生，哲理易学也发生发展起来，它对于占筮易学的胜利，就将占筮易学逐出“大传统”的宝座，自己取而代之。但占筮易学并未消失殆尽，“巫”或“史”不再代表精英文化，逐渐流浪乡里，卖卦求食，从而占筮也就不再主导易学，充其量也只能叫做“易学末流”，堕落为“小传统”（little tradition）。因而不能用传统易学的眼光来看待占筮易学，也不能把《易传》之后的占筮易学当作占筮易学的全部。

（二）《传》前易学的核心

《传》前易学的核心，是《传》前易学重点要解决的问题。它回答：占筮易学是怎



样演变为传统易学或哲理易学的？也即是说明《易传》发生的过程。

传统易学说“孔子作《易传》”，是无所谓《易传》发生过程的。“五四”以后的易学推翻“孔子作《易传》”，但没有把《易传》的发生当作一个过程，他们只在文献堆中寻觅《易传》各篇成书的证据，从不注意各个证据间发生学的联系。后来，发现了他们的一些证据疑古过勇，作了一些纠正，但纠正者的方法并不胜于被纠正者，发生学的联系依然空白。时下流行的趋向是作《易传》发生的学派之争，争论得很热烈，却忘记了对前提进行反省。这个争论的前提是诸子百家或学派之争必在《易传》发生之前，这个前提是否成立呢？为什么百家必在《易传》之前？为什么总要有由一家来包揽全部《易传》呢？以我之所见，这些问题都还是迷迷糊糊的。之所以迷糊，说到底，还是对《易传》的发生缺乏系统性的认识，对占筮易学演变为哲理易学缺乏历史的了解，因而所有的争论，很可能是围绕一个臆命题在作争论。

《易传》的发生表现了巫性文化向理性文化的转移，是中华民族哲理的启明，中国的文化精英由“史”让位于“士”，许多对后世影响深远的命题和思想，都在这个过程中原生。也正是在《易传》发生的过程中，以形成统一的华夏民族为背景，以汉字的规范化为依托，以八卦取象为表现形式，奠定了中华民族“象思维”的思维特色和“阴阳之道”的形而上学，它们是中华民族精神的至上瑰宝。

由于这些原因，不能不把它当成是重点要解决的问题。

二、《传》前易学从哪里开始

《传》前易学从哪里开始？对易学是特别重要且又敏感的。由于《传》前易学是易学的童年，《传》前易学的开始也便是全部易学的开始，明确这个开始，就为全部易学确立了坐标原点。

传统易学把“伏羲作八卦”当作易学起点，这是经学教条，前文已经指出了它的伪构性。“五四”以后的新易学，更多地强调以“阴阳”（“一/--”单体）为易学起点，有“男根女阴说”、“结绳记事说”、“算筹说”、“二进数制说”等等，它们的表面区别很大，其所根据的逻辑关系却是相同的，即都是以“2”为基点，从而全部易学发展便是“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”或“阴阳——八卦——六十四卦”三部曲的展开形式。这种起源说似乎更合乎理性，各种说法也皆有文化学方面的理由，但也都经不住深究。因为“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”或“阴阳——八卦——六十四卦”三部曲的逻辑展开，会遇到解释学和结构化方面的根本困难。本书将把这样的困难揭露出来，并使之颠倒，建构“六十四卦——八卦——阴阳”的易学发展模式。

这样，《传》前易学以及全部易学，便都从六十四卦开始。六十四卦即是全部易学的坐标原点。

这是一个全新的观点，它将使易学史呈现全新面貌。但它却是真的：历史的真，逻辑的真，文化的真和解释的真。



三、《传》前易学的转折点

《传》前易学的本体是占筮易学，而最后的结果却是哲理易学，其间必发生重大的方向转折，才会出现这种情况。发生这个转折的转折点在哪里呢？

答曰：这个转折点就在于八卦取象。八卦取象开始了卦画符号系统的自源性解释，打破了巫源性解释对易学的垄断，从此，易学解释就呈现出“自源性张，巫源性消”的势态，显出文化方向上的转折。

占筮易学是巫源性解释。这时的六十四卦，它们是表达命运神灵（最后集中为天命）意志的符号，也是占筮赖以进行的筮法中介，自身没有独立的意义。占断解释不是随意进行的，而只是解释占筮的结果。这个结果的形态是六十四卦中的某卦某爻，但某卦某爻都没有自身的意义，它们是筮法程序的终结所指，命运神灵的意志即通过这个结果表达出来。因而，解释占筮结果不是解释六十四卦本身，而只是通过六十四卦来表达神灵意志，六十四卦不过是神灵意志的符号载体，是用于显现神灵意志的。倘若不经占筮，就无所谓占断解释，即不发生占筮易学，也无所谓六十四卦的意义，故而占筮易学是巫源性解释。

有人会问：“《易》文本上的六十四卦符号，各自都有相应的卦爻辞，它们不就是六十四卦的意义吗？”答曰：意义是在解释中发生的，没有解释就没有意义；卦爻辞为六十四卦的解释提供了文本依据，但它并不直接就是六十四卦的意义，六十四卦的意义仍需通过解释才能够获得；而占筮易学的特征也恰恰在于，若不经占筮，卦爻辞就得不到解释，它们只是死寂的文字，而不是六十四卦的意义，唯有通过占筮，卦爻辞才有意义的苏醒，为六十四卦提供意义的依傍。占筮不过是命运神灵信仰和崇拜的一种行为表现，具有明确的巫性质，它作为启动卦爻辞解释必经的先行程序，从另一个角度说明，占筮易学是巫源性解释。

在没有出现他种解释机制之前，六十四卦的解释是由占筮垄断的，即全是巫源性解释。巫源性解释的这种一统天下，一直延续了几千年，直到西周中叶，才被八卦取象打破。八卦取象是自源性的解释，它是解释视野（Horizon）更上一层楼似的扩张，也是人的一次自我解放。

八卦取象的前理解，是基于对六十四卦的理解。人们发现，把六十四卦上下分开，只有八种图形，它们是：三、三、三、三、三、三、三、三；以它们作“能指”符号，让它们去指谓对象，它们也就同时对对象那里获得了意义。它们不是语言符号，所获得的意义不能称作“语义”，它们只是以自身的图象特征去指谓对象，故而称作“象意义”。例如三象天、三象山、三象水、三象雷、三象地、三象泽、三象火、三象风等等。然后将它们相重，八卦相重为六十四卦，八卦的象意义也复合为六十四卦的象意义；例如（《既济》），就是三在下三在上的相重形式，有“水在火上”的复合意义。



象意义是一种指谓性的规定，它仍然需要进行解释才能实行，若不解释，这种规定也只是死寂地搁在那里。但这种解释的发生无须受占筮的限制，即不经任何占筮的手段，八卦就能直接指谓所象之物，六十四卦也总能因八卦之相重而获得复合的象意义。因此，八卦的意义获得源于自身的取象，不假占筮或其他的中介环节，故而八卦取象是自源性的解释。

自源性解释是解释者和解释对象直接打交道的解释形式。我们读书、看报、听演讲、搞调查、做实验等，都可谓是自源性解释，它是人的自然状态，也是人的一种自由。如果人受制于他种力量，其解释的意义要屈从于他种力量，那就是异源性解释。例如受审讯时屈从于逼、供、信压力的诬枉之辞，为讨好某人的违心献媚之辞，按照某个规定的口径说话等等，都是异源性解释。在异源性解释时，解释者都因他物而失却自然，解释者是不自由的。

《三国演义》里的“辕门射戟”，说的是关羽在曹营屡败袁绍，袁绍要杀刘备，吕布来说情，方法是立戟于辕门，箭能中戟则有救，不能中戟则无救，结果射中了，刘备获救。在这个故事里，刘备无力自顾生死，他是不自由的。其性命只能托付于一种异己的力量来决定，吕布射戟就是这种异己的力量，也因此得以免死。占筮易学也是这样，人不能直接决定六十四卦的意义，要通过巫性的占筮来决定意义，人是不自由的。

因此，由占筮的巫源性解释走向取象的自源性解释，是《易》文本的解放，也是人获得的自由。这种走向自由不是个别人身上的个人性事件，而是突破巫源性解释一统天下的历史性事件，从而这种自由就是社会的文化进步。自源性解释的确立，标志着卦画符号系统摆脱占筮的束缚，开始了自己独立发展的道路。这件事本身就是克服盲目崇拜而走向理性，从巫性走向理性。这就是文化方向的转折，《易传》的发生从八卦取象开始。

此后的发展总趋势就是易学的巫性渐消和理性渐长。理性渐长是向着哲理的方向进步，多种理性成分在这里积聚、陶冶、整理和编结，最后形成《易传》形式的理论系统，易学以哲理体系的形象流传后世。巫性渐消则是占筮诸要素的淡化和剥落，最后全部坍塌而让位于哲理解释，那些固守占筮阵线的“巫”和“史”，被挤出文化精英的行列，占筮易学沦为“小传统”。

这一切都不是一朝一夕之间所能完成的，也不是在一个狭窄的时间区段所能完成的。它经历了从西周中期到战国初成的漫长时期。造成这个转折的八卦取象，也不是一劳永逸的事业，它经历了随机取象、系统取象、宇宙论取象和形而上统观四个发展阶段，每个阶段的发展，都是象意义的一次理性跨越。但在转折发生之后的相当年代里，八卦取象都不能单独地对六十四卦进行解释，它还作为附庸，作为占筮解释的补充形式。《左》《国》中的取象筮案就是这种情况，新兴的八卦取象还被笼络在占筮的帷幕中，表面上也参与占筮解释，以帮助克服占筮解释危机的名义，实质上却动摇占筮的根基，从内部颠覆占筮易学。



四、《传》前易学终结的标志

《传》前易学作为一种历史的存在，必然有自己的终结。这里所提出的问题是：它的历史终结由什么来标志？《传》前易学的终结并不是易学的死亡，它同时也意味着：哲理易学或传统易学从这里开始。从历史的连续性来说，占筮易学和哲理易学之间并没有绝对分明的界限，但由于文化类型的不同，它们之间又要求区分开来。这种区分要求有标志，因此就提出了问题：“这个标志是什么？”

以“大文化”为准则，这里提出三种不同的标志：文本标志、人物标志和命题标志。它们彼此有些不同，但实质是完全一致的，都标志哲理易学的确立，只是视角不同而已。

（一）文本标志：《易传》体系的确立

《传》前易学止于《易传》体系的确立，是顺理成章的事。《易传》之七种十篇全部问世了，不就结束了“《传》前”而转向“《传》后”了吗？《周易》文本不就因此而走向经传合一了吗？事实的确如此，把《易传》体系的确立当作《传》前易学终结的标志，是最合情理的事，且有《易传》文本作证，其标志物也是实实在在的。

这个标志的不足之处是：“《易传》体系的确立”，这个命题本身有些飘忽不定。从学术现状来看，《易传》体系的确立，目前还是一个悬而未决的问题，因而这个标志物的标志作用，还尚待时日才见功效。

从理论原则来看，怎样才能称作“《易传》体系的确立”？还有一个认同的过程。如果简单地以为，它之所指，就是《易传》七种十篇的成书或问世。这个观点似乎不错，也易于人们的接受，但仔细想来，却又难经推敲，难以把握。古代文献从最初的发生到最后的定型，是一个非常复杂的流变过程，不同阶段展现出不同的面貌，在这种情况下，何谓“成书”？又何谓“问世”？例如《说卦》，从西周中期到春秋之末，前后经历了四个发展阶段，一边在问世，《左》《国》中就有相当广泛的应用，一边又在创造增补，不断地增加新的理论成分，究竟哪一站算是“成书”或“问世”呢？类似的问题当然可以详加考辨，但《传》前易学终结的标志问题，不能专待考辨有了结果才确立。

因此，“《易传》体系的确立”，标志了《传》前易学的终结，在理论原则上是明确而合理的，但在实行上又有具体困难。为此，我们可以寻找与之相关的标志物，以对《传》前易学的终结，获得明晰的认识。

（二）人物标志：孔子

传统易学伪造“圣人作《易》”充作《传》前易学，视“孔圣人”为易学的真正开始，由此可以看到用孔子标志易学时代的影子。传统易学倡导“圣人作《易》”，虽云“人更三圣，世历三古”，而重头戏是由孔子来压轴的。伏羲的贡献是作了八卦，文王（有些人还加上周公）的贡献是重卦和作卦爻辞，而真正赋予易学以哲理价值的《易



传》，则认为是孔子所作；“孔子序十翼”，才是易学的真正开始。所谓“三圣同心”，故而“经传同体”，虽云以传解经，经传却是不可分割的整体。在这样的前提下，也可认为孔子结束了易学无《传》的状态，完成了这个整体。故而在传统易学的框架里，孔子作为“《易传》体系的确立者”，实际上就被当作是终结《传》前易学的人物标志。

但在传统易学中，全部“圣人作《易》”之说，都不过是一种经学传统的理论需要和思想情结，并无实在的依据。即如“孔子序十翼”，不过是引《史》《汉》之言颠来倒去的人云亦云，详考却无实据。《论语》中与《周易》相关的记载仅有两条，均与“孔子序十翼”没有关系，不能证明孔子是《易传》的作者。故而当实证易学兴起之后，“孔子作《易传》”成了最重要的攻击点，受到了摧毁性的攻击，传统易学甚至没有还击能力，只能老调重弹作无效的自守。因此，孔子作为易学新时代的人物标志，在传统易学中是非常虚弱的。

现在，重新把孔子立为《传》前易学终结的人物标志，不是为了重光传统易学，它与“圣人作《易》”毫无关系。这首先应当归功于考古学，是考古发现了“孔子易学”。在马王堆所出土的大量帛书中，有相当数量的内容，是关于易学的，称作“易类帛书”。在易类帛书中，《二三子问》《易之义》和《要》三篇，记录了孔子解释《周易》的言行，它们直接否定了实证易学的实证成果，要求重新评价古代文献有关孔子与易学关系的记载，形成了一个可以称之为“孔子易学”的专题。孔子易学表明，根本没有“圣人作《易》”意义上的“孔子序十翼”，孔子不是全部《易传》的作者，但对《易传》的形成，却有至大至伟的业绩。

在孔子易学中，由《易传》的发生而出现的卦象、卦位、卦序和义理解易成分，是作为孔子的“前理解”（preunderstanding）而存在的，它们是孔子易学成为可能的先导，是产生孔子易学的历史文化条件。如果没有这些《易传》的先导成分，就不可能有孔子易学；另一方面，孔子易学又不是这些先导成分的简单反刍，而是沿着这些先导成分的文化方向，进行了理论的重建，使其立于共同的基础，更加系统化、理论化和德性价值化，易学因此而达到形而上的水平。在孔子易学中，我们能与全部《易传》的基本理论和哲理内容照面，可以相当有把握地说：“《易传》体系通过孔子易学而得以最终地确立”；若无孔子这个人物，《易传》的确立将会推迟。因此，孔子有资格作为《传》前易学终结的人物标志。

作为易学重大事件的标志，孔子易学有三点特别提请注意：

第一，关于易学方向，孔子旗帜鲜明地反对占筮而倡导德义。

生活在那个时代，孔子是有过占筮经历的，对此不必讳言。而当进行理论总结和价值判断时，孔子则坚决地反对占筮，明确地坚持德性方向。《论语·子路》记云：“子曰：不占而已矣。”这个“不占而已”意即“不可以为占筮”，在传世的古代典籍中，这当是第一个反占筮宣言。《左》《国》也有不少宣讲德义的案例，但他们都要借用占筮的名义，在占筮的名义下宣讲德义，而后明确否定占筮者正是孔子。由于时代的局限，



这份反占筮宣言口号不那么响亮，它的价值也未受到充分的注意，人们较为喜欢引用的，倒是《荀子·大略》篇中的一句话：“善为《易》者不占。”荀子的表述的确更加明白晓畅。然究其根源，还是在孔子那里，它只是孔子思想的继续和发挥。

易类帛书的发现，使孔子反占筮、倡德义的思想表现得非常丰满。他的释易之言，全无占筮之痕，明确以哲理之易取代占筮之易。子贡问他：“夫子亦信其筮乎？”他的回答很干脆：“《易》，我复（覆）其祝卜矣，我观其德义耳也。”（帛书《要》）他批评说：“史巫之筮，乡之而未也，好之而非也”（帛书《要》），直指占筮的愚昧和欺骗性质，总是使追求落空（乡之而未），希望幻灭（好之而非）。他指出，君子当“德行焉求福，仁义焉求吉”（帛书《要》）。在表明他与史、巫的易学关系时，孔子说“吾与史巫同途而殊归者也”（帛书《要》）。

“同途而殊归”，正是易学文化方向变革的绝妙陈述。“同途”者，同是对于《周易》的解释也；“殊归”者，占筮解释与德义解释的分路扬镳也。史巫的易学归于占筮，孔子的易学归于德义，这就是“同途而殊归”，两个方向不同的易学归宿。孔子作为《传》前易学的终结者，他对自己的历史使命是自觉的，这种自觉同时也代表了新兴士林的历史自觉，他们有意识地与史巫划清界线，采用新的理论规则和价值标准。传统易学用“圣人作《易》”把这种自觉遮盖起来，编造出一个“圣人”史观，用以替代实实在在的《传》前易学。这显然是西汉士林在独裁者面前的重新定位。

第二，关于易学理论基础，孔子明确宣布为“阴与阳”。

全部易学的理论基础是什么？在孔子之前，不曾有人讲过。前面曾专题讨论“《传》前易学，本不道阴阳”，指出把“阴阳”观念当作易学的原始存在是没有根据的。“阴阳”观念如何同易学相结合，是后文要讨论的一个重点，这里仅指出：孔子是进行这一结合最重要的人物，他首先把“阴阳”观念作为全部易学的理论基础。在他之前，从来没人这样做过；在他之后，人们照着他的样子做。孔子首先宣布：“《易》之义，谁（唯）阴与阳”（帛书《易之义》）。这话的意思是非常明白的，即全部易学的道理，都是在讲阴与阳的关系。

占筮易学没有“阴阳”概念，也用不着讲阴与阳的道理，人们困惑于命运的把握不定，焉能坐而论“阴阳”。只有自觉意识到对《周易》“观其德义”（帛书《要》）之时，它才是可能的，才有可能去探寻《易》之义或《易》之道。孔子是把这种可能性变为现实的人，他对《周易》的解释，全都贯彻着阴与阳的理论原则，在帛书中表现得非常明白。试看：

二三子问曰：《易》屡称于龙，龙之德何如？孔子曰：龙大矣，龙刑噩，段宾于帝，倪神圣之德也。高尚行庠星辰日月而不眇，能阳也；下纶穷深浦之浦而不沫，能阴也。

（帛书《二三子问》）



子曰：《易》之义谁阴与阳，六画而成章……阴阳流刑，刚柔成章。

子曰：……是故天之义刚建僮发而不息，其吉保功也。无柔戕之，不死必亡。僮阳者亡，故火不吉也。地之义，柔弱沉静不僮，其吉保安也。无刚戕之，则穷贱遗亡。重阴者沉，故水不吉也。

子曰：……人之阴德不行者，其阳必失类。

子曰：《键（乾）》，阳物也；《川（坤）》，阴物也；阴阳合德而刚柔有臚，以臚天地之化。

（以上帛书《易之义》）

孔子繇《易》，至于《损》《益》一卦，未尚不废书而叹……故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之道也，此谓《易》道。故《易》又天道焉，而不可以日月生辰尽称也，故为之以阴阳……

（帛书《要》）

还有一些阴阳释卦的内容，这里就不详列了。事实证明，《周易》文本的全部内容，都可以统一在“阴阳”的基础上。获得了这个新的理论基础之后，易学就最后地摆脱了对于占筮的一切依附关系。“《易》以道阴阳”，就是易学的形而上表述，哲理易学因它的支撑而成为大厦。追根溯源，就到孔子这里。

第三，“一/--”符号系统的形而上化，孔子为《说卦》加冕。

占筮易学本来只有卦画（“一/--”六联体），无卦象（“一/--”三联体）的容身之地，这在筮法中是非常明确的。为克服占筮解释的危机，才出现了卦象即八卦取象的解释。卦象解释之初，还寄生并依附于占筮之中，但它本质上却是与占筮对立的。筮法是卦画的巫源性应用，卦象对卦画作自源性解释，两者的实质不相兼容。《易传》的发生，从卦象开始，发《说卦》之端。《说卦》是说明八卦取象的，是取象所用的工具书，它记录了卦象演变发展的历史。从《说卦》中可以看到，卦象的历史发展和《说卦》的文本顺序是相反的，愈往后读，所见卦象愈是古老。后文将《说卦》的发展划分为四个阶段：一，八卦的随机取象；二，八卦的系统取象；三，八卦取象的宇宙论扩张；四，八卦取象的形而上学加冕。这个“形而上学加冕”，就是由孔子实现的。

《说卦》的“形而上学加冕”可分作两个方面来说：一方面是“形而上学”，另一方面是“加冕”。《说卦》的“形而上学”，是说孔子所排列的卦象为，全部卦象都按阴阳对偶关系安排，它们是一元两分的本征形式。进而全部“一/--”符号系统都成为“阴阳”的符号展开形式，获得了形而上学的支撑。“加冕”的意思则是，孔子所说的这些内容，出现的时间最晚，但却位于《说卦》的开头，有如给以前的内容戴上帽子，故曰之“加冕”。

这个“形而上学加冕”能否成立呢？有帛书《易之义》作证：



赞于神明而生占也，参天雨（两）地而义数也，观变于阴阳而立卦也，发挥于刚柔而生爻也，和顺于道德而理于义也，穷理尽生而至于命□□□□□□□□□□理也，是故位天之道曰阴与阳，位地之道曰柔与刚，位人之道曰仁与义，兼三才两之，六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六画而为章也。天地定位（位），山泽通气，火水相射，雷风相搏，八卦相厝（措）。数往者顺，知来者逆，故《易》逆数也。^①

这段文字，即是传世本《说卦》的前三章（《阮刻十三经》本），前面作过逐字的比较，它就是“形而上学的加冕”之辞。所谓“天地定位，山泽通气，火水相射，雷风相薄”，即是卦象的阴阳对偶的形式：“三/三”，“三/三”，“三/三”，“三/三”。所谓“分阴分阳，迭用柔刚，六画而为章”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，则是这种形而上性质的关系，《周易》的全部符号系统，由此而立于统一的理论基础。“阴阳”概念也借通过卦画和卦象符号，向各个方面展开，向天上、向地下、向人世、向一切可以想到的世界展开。经此变化之后，卦画的存在就置身于新的理论框架，不对占筮作任何的依附。而在后世的易学中，随处都可找到这些东西。

孔子易学的内容，当然远不止以上三点。但这三点对于易学所发生的历史变迁是至关重要的，在《易传》中，它们也占据“基本理论”的地位。在这里，没有任何“圣人作《易》”的成分，有的只是思想理论的历史演化。是对这个历史演化本身的说明，在说明这个过程的时候，我们发现了孔子。发现《传》前易学至孔子，已经形成了相当完备的哲理体系，其后的工作，皆可视作对这个体系的装修。因此，孔子当是结束过去、开创新篇的标志性人物。

令人遗憾的是，孔子易学虽谓“《易》以道阴阳”，对易学的形而上学，话说了许多，也做了许多，但最终也不曾提出“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。在孔子易学中，可以找到不少与这个母题相当的陈述，但毕竟不具这个母题全部的理论力量。以后可以看到，孔子在这里碰到了一个“《周易》古经殆无爻称”的技术性障碍，使他难以作成“一阴一阳之谓道”的理论概括。但同时也说明了，孔子虽是终结《传》前易学的标志性人物，建构了《易传》的基本理论框架，但同时也为《易传》的进一步完善留下了空间。“一阴一阳之谓道”的理论提炼，就是全部《易传》的点睛之笔，理当成为终结《传》前易学的命题标志。

（三）命题标志：“一阴一阳之谓道”

“一阴一阳之谓道”，亦称“易道”，是个非常简明的陈述性命题，它的形式化表达

^① 原文据陈松长、廖名春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑，为避免繁冗注释，所遇异体字一律依传世本《说卦》作过改订。



即“一/--”形式。它极具概括力，外延极广，内涵却极其丰富。历史上所说的“易道广大”，虽足以令人仰为观止，但那不过是冰山所露出一角，在现代社会，它却显出了更加神奇多姿的形式。这里暂不讨论它的内容，只明确它对终结《传》前易学的标志性意义。

第一，它标志着《周易》经文已经补上了爻称。

《周易》经文文本，原本是没有爻称的，即没有“初九”、“初六”、“九二”、“六二”之类的字样。在占筮易学中，《周易》只是占筮时使用的法器性文本，只有被占得的卦爻才被解释。这个被占得的卦爻是占筮的结果，它由筮法的定爻语句“《A》之《B》”唯一的确定，其叫：《A》谓之“本卦”，《B》谓之“之卦”。这个问题后面还会专题讨论。《周易》经文文本本无爻称的事实，已由前辈学者揭发出来：高亨先生说“《周易》古经，初时殆无爻题”^①；李镜池先生说：“我们在《左传》《国语》里所见到的占法，只见到某卦‘之’某卦的话，……全没有‘九’‘六’的说法”^②。说明《周易》经文中的爻称，是以后增补上去的。

在没有爻称时，爻（“一/--”单体）是没有独立意义的，无所谓“阳”或“阴”，它听凭筮法的主宰，仅是卦画和卦象的一个构件，不被视为卦画和卦象的基础。这个时候，不可能有“一阴一阳之谓道”的命题。只有当有了爻称之后，爻所对应的爻辞语句，才彻底摆脱了占筮的羁绊，成为独立的解释对象，具有了独立的意义。在这个时候，爻（“一/--”单体）才可能与“阳”或“阴”建立稳定的对应关系，它不仅被视为卦画和卦象的一个构件，更被视为卦画和卦象的结构基础，所有的卦画和卦象，都是爻（“一/--”单体）的复合物。只有当这种局面出现时，“一阴一阳之谓道”的命题才可能发生。

故而，《周易》经文增补爻称，看来事小，实际却是彻底告别占筮而直面解释者的一件大事，是《周易》经文由占筮之书变而为哲理之书的点睛之笔。从此之后，《周易》经文的解释，就可以呼爻称自由而为之，再也用不着占筮定爻之法。这个解释方向的转移，新的解释方向的实现，都是通过爻称进行的，显示了爻（“一/--”单体）对全部解释的贯通意义，故而“一阴一阳之谓道”。

第二，它标志了《易传》体系的高屋建瓴。

孔子易学已是《易传》发展至高级阶段的产物，并为《易传》制定了基础的理论框架，孔子易学虽可谓“《易》以道阴阳”，但又不曾作成“一阴一阳之谓道”的命题。由此可以判断，这个命题是在孔子之后完成的，即在《易传》体系的“装修阶段”完成的。这当然是有标志意义的。

作为占筮易学的流传物，孔子所读的《周易》，还是上无爻称的文本。孔子释易，所言皆是“卦曰”、“易曰”而无一处爻称，即是明证。这虽是个技术性的障碍，却阻

① 高亨：《周易古经今注》第14页，中华书局1984年版。

② 李镜池：《周易探源》第65页，中华书局1978年版。



挡了“一阴一阳之谓道”命题的问世。这同时也说明了，阴阳概念与易学的结合，有一个发展的过程，即使是孔子以阴阳论易，也不曾作最后的点睛之笔。而当《周易》有了爻称之后，虽然爻称“九”、“六”，但其“一”之爻性为阳，“--”之爻性为阴，便被完全展现出来。这时，全部卦画符号系统方从最根基的地方，实现了“《易》之义，唯阴与阳”的自觉，即全部卦画符号系统皆是“一/--”单体的复合存在形式，它们皆具“一/--”的品质，这个品质即“一阴一阳之谓道”。至此，易学和“阴阳”才结合成不可分割的统一体。《庄子》之“《易》以道阴阴”，说于这种结合之后。

由此，爻称可以用作考核《易传》各篇发生年代的判据：有爻称者，肯定成书于孔子之后；无爻称者，或可成书于孔子之前。“一阴一阳之谓道”，正是《易传》体系高屋建瓴的标志。

第三，它代表了中国形而上学的自觉。

“一阴一阳之谓道”，本书称之为“形而上学母题”。在中国，与之同构的命题和范畴很多，在早出的诸种说法中，以它表述得最好，它对“一/--”关系的表达最为贴切，特别是，它把“阴阳”和“道”系于一题，使之成为本体论的命题。较之晚出的说法，都可以溯到这个本体，都是这个本体论命题的派生形式，故而以“形而上学母题”称之。

这个母题首见于《系辞》。《系辞》是《易传》中的易学总论，集当时易学之大成编撰而成，其中就有明确的“形上”“形下”之分，要求理性指导实践，以驾驭变化万千的世界。《系辞·上》谓：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”这是非常明确的理性高扬，也是中华民族非常明确的形而上学自觉。它强调“形下之器”中有“形上之道”的存在，要求人们越器而证道，以道器关系中，实行对于世界的“化裁、推行和举措”。正是在这种氛围中，涌现出了“一阴一阳之谓道”，中国形而上学的母题由此而诞生。《系辞》首先赋予它以多种终极关怀的形式，如“太极生两仪”的发生学形式，“广大配天地，变通配四时”的存在论形式，“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知”的解释学形式等等，而最重要的，还是“阴阳”和“道”的本体论关系。

一个伟大的民族，不能没有自己的形而上学，因为形而上学是民族的精神脊梁。有了脊梁的支撑，这个民族就摆脱了趴在地上的幼稚状态，方能够站立起来，挺身看世界。历史已经证明，中国的这个精神脊梁是挺拔而坚韧的，它一直支撑着灿烂辉煌而不曾中断过的中华文明，这在地球上是无二一的，任何人都不得轻视。在长期的封建社会里，“《易》为群经之首”的思想格局，超越王朝的更迭而一直地延续着，以易学为中国思想文化的纲领，当是历史的事实：在长期的易学发展中，虽然学派林立、争讼不断、不同时期也各有特点，但“易道阴阳”或“一阴一阳之谓道”的形而上地位，却始终不曾改变。这就是说，中国的形而上学，是中国思想文化纲领中的纲领。它是《易传》发生过程结出的硕大果实。



由趴着生活到站着生活，最根本的条件是要有一根脊梁来支撑，使之获得可以远眺高度，以拥有广阔的视域。这里所说的“脊梁”和“高度”，当然是精神脊梁和精神高度。一个民族的精神脊梁就是它的形而上学，即超越具体对象而又支撑思想穿透一切对象的精神支柱。形而上学是境界关怀所必须的理性前提，如果人不具抽象概括的理解能力，何来“完美人格和博大智慧”？不同民族的形而上学各有所不同，但任何民族的形而上学，都不是从娘胎里带来的，也不是老天爷为指导人们的思想而赐予的，它总是民族文化的理性成分高涨至一定水平时，千锤百炼而成的思想精品。任何先验性质的形而上学，都是伪说。

因此，“一阴一阳之谓道”命题的诞生，不能不是中华民族终结巫学而登峰哲理的标志。

第四，它标志了中国文化主体完成了“史”向“士”的转移。

易道或“一阴一阳之谓道”的形而上学意义，有两个要点。一是“道”已具备了终极存在的本体论意义；二是“阴阳”概念已成长为强大的解释力量。这两点对于后来的人来说，是明了而简单的，有如现代人理解牛顿定律或化学原子论一样，但它的确立过程却是漫长而艰难的，在讨论中国形而上学的发生时，我们将看到这种漫长和艰难。在这个过程中，老子和孔子，是两个起着非常重要作用的重要人物，他们之间存在着文化的嬗替关系，这种嬗替，代表了中国的主流文化由“史”向“士”的转移。

以“道”为存在的最高本体，是《老子》一书的主题。从此以后，“道”在中国一直是最高理论范畴，既是最高存在本体，也是最高价值原则，还是最基本的秩序规则，有道，无道，得道，失道，求道，证道，成为各种情况下具有根本性质的判断和追求。在《老子》书中，“道”的本征特性，是以“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”（《二章》）的形式表现出来的。这种形式与黑格尔辩证法有些相似，很多著作都声称它是“朴素的辩证法”。“辩证法”倒是不错，但为什么“朴素”，谁也不曾讲过，大概是一种廉价的比附。《老子》辩证法的旨趣在于一元两分的对偶合一，是“和而不同”，是殊异共存的和谐，与黑格尔辩证法侧重于对立面的斗争，在取向上是不一致的，其理论根源也各异其趣。故而中国人总是把“和”、“合”当作真、善、美的境界追求，人人都崇尚“天人合一”，书画家讲究“意贯毫端、藏而不露”，兵家追求“不战而屈人之兵”，文人则追求“嬉笑怒骂皆成文章”。故而《老子》看世界，是“万物负阴而抱阳”（《四十二章》）是参差错落的和谐。在这里，“阴阳”概念已经成为对于“万物”的解释力量。这就是说，“一阴一阳之谓道”的两个基本要点，都由《老子》作了充分准备。

另一方面，“万物负阴而抱阳”本身就是一个形而上学命题，阴阳抱负于万物之中，又超乎于万物之上，故而它就是形而上的存在。也就是说，在老子的哲学中，“阴阳”概念已经具有了形而上学的性质，已经拥有强大的解释力量。在此指引一下，孔子将“阴阳”概念贯彻于易学。如果“阴阳”概念自身不具强大的解释力量，“《易》之义，



唯阴与阳”，也无解释之力，它几乎就是一个没有意义的命题。如果上海不具强大的经济技术实力，“上海货”能具有广泛的吸引力吗？经过孔子的努力，也经过他人的努力，当“阴阳”概念与爻称融为一体后，“阳/阴”获得了对象本体，“一/--”获得了概念对象本体，“一阴一阳之谓道”，是它们的共同结晶。

无论如何，中国形而上学母题的发展演化，都是中国思想史的重大事件。在此历程中，我们看到了孔子对于老子的继承发展关系。“孔子问学老子”，在中国是个老问题，过去的儒家出于门户之见，羞于承认自己的祖师爷学有所宗，近世的实证学者证来证去都把“老子”之人之书说成是战国故事，事实上把“孔子问学老子”变成了一个伪命题。这两者都是不足取的。“孔子问学老子”，不仅见于道家经典，而且也多处见于儒家经典；考古所发掘的文物如《郭店楚简》等，也多儒道问窟，老、孔共处，折射出他们之间的嬗替和互补的关系。因而，轻易否定是说不通的。实证学派的实证，貌似科学，但由于理论方法的缺陷和疑古倾向，其结论多数是靠不住的。以上关于形而上学命题之辗转相传的讨论，支持“孔子问学老子”的文化遗产关系。

值得注意的是：“孔问老”，是文化学术的传承，但又不是一般意义下的文化学术传承，它代表了中国思想文化的主流成分，由“史”而转变为“士”。

古代文献和考古资料都反复证明，中国古代思想文化的主要承载者是“史”，换言之，“史”就是中国古代的知识阶层（intellectual stratum）。陈梦家《殷墟卜辞综述》专有“史官”一节，论述“史”在商殷社会的文化作用^①。而西周以来的史官制度，对中华民族的统一和中国文化的统一，有着规范与整合的殊勋。东周以后，史官制度渐而衰落，史官文化有所下移，各诸侯国都出现过一些有见识有学问的“史”，他们的巫学成分渐淡而理性成分渐浓，有了若干“士”的气质。这种情况，见诸于《左》《国》的记载。老子曾为东周的“柱下史”，具有“史”的身份。他有博览群籍的条件，有深厚的文化修养，能作冷峻的沉思，故而能作“道”的建构。在他之后，中国文化的舞台上，就再也没有一个值得一提的“史”，老子自己也西出函关而不知所终。从此之后，“史”对中国思想文化的影响，再也不曾显示出来。故而老子当是“史”的最后一个代表。

继而对中国思想文化发生重要影响的是“士”，孔子是“士”，诸子百家是“士”，战国时布衣卿相者皆是“士”，再以后，凡读书人或被认为有知识者，便通称为“士”。“史”是食官禄的文化侍者，他的人格和文化受着食禄者的禁锢；“士”是不食官禄的自由人，他的人格是独立的，文化具有开放性。两者不能同日而语。

由此可以看到，“孔问老”是中国思想文化的一次接力，接力棒由“史”交与了“士”。这不能不是王官之学转变为诸子百家学术的一个重要镜头。“史”与“士”究竟还有怎样的区别，尚是一个有待进一步澄清的问题，这里也不想多议。余英时先生以

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第517~521页，中华书局1988年版。



“知识分子”概念为参照，详细讨论了中国“士”的发生，他认为，孔子是中国“士的原型”，其本质特征是“士志于道”^①（《论语·里仁》）。这个结论实现于一系列考察之中，说的是很有道理的。“士志于道”，潜藏着“士”对于“史”的历史承继关系，“道”即是他们之间所传递的接力棒。“道”的概念确立于老子，弘扬于孔子和百家诸子，中国的形而上学，由“万物负阴而抱阳”，经“《易》之义，唯阴与阳”，最后以“一阴一阳之谓道”的形式确定下来，就是其中的最重要的一个环节。

这种文化主体的转移，当然不是偶然的事件，而是历史文化发展的必然。史官文化曾是中华文明源头上的雄关重镇，但富丽堂皇也终将走向衰败。它的优秀分子甚至有孕育和创生形而上学命题的能力，但不能营养和发展它，中华民族精神脊梁的伸展，必须要突破史官文化的限制，必须突破禁锢之身而实现独立自主的人格，必须由垄断的王官之学转变为诸子百家的百姓之学，知识分子由“史”变而为“士”，成为“士农工商”中的一分子。《庄子·天下》篇称之为“道术将为天下裂”，西方学者称之为“哲学的突破”，都是讲的这种变革。“一阴一阳之谓道”的确立过程，将这种变革揭示出来，故而是标志性的命题。

以上的诸种标志的讨论，都不是在“一刀切”的意义上开展的。《传》前易学的终结，实质上是作为本体的占筮易学的终结和作为本体的哲理易学的创生。但它并不意味着，在这样的标志出现之后，占筮就从此绝迹了。它只是说：占筮易学至此已结束了主流文化的地位，沦落为易学末流，沦落为落后的、过时的、陈旧的、腐朽的文化存在，依靠着文化状况低下的民俗群体而糊口谋生。虽说还以某种形式存在着，但再也不能作为时代文化的代表了。

不难发现这些标志以后占筮易学的存在。如果说，墨子还把“筮者”当作行善之人（《墨子·公孟》）的话，那么，荀子宣称“善为《易》者不占”，则直把占筮视为不是正经东西，而韩非子直呼“凿龟数策”为“邪”（《韩非子·饰邪》），实在是厉声斥责了。由此可以看到占筮易学已经江河日下了。到了汉代，占筮者只能谋食街头，《史记·日者列传》有所记叙。这种生存状况，和当年占卜作为国家盛典，周公要求国家政务“若卜筮（《书·君奭》）”的情况相比，别若天壤。即使在今天，占筮也还以某种形式继续着，街头那些摆摊算命者，多不曾读过《周易》之书，但几无例外地用一幅阴阳鱼太极图作职业标志，有人甚至还挂起了“周易研究所”的招牌。面对这种情况，能够说占筮易学完全绝迹了吗？不能；能够说占筮易学代表了当代文化或当代易学吗？更不能。

所谓《传》前易学的终结，只是占筮易学作为“大传统”（great tradition）的终结。它只是占筮易学主流地位的失落，而不是占筮易学的绝灭。绝灭当然是终结，但不是终结的唯一形式。奴隶作了主人或主人沦为奴隶，都是一种开始，同时也是一种终结。

① 余英时：《士与中国文化》前言并 34~50 页，上海人民出版社 1987 年版。



五、《传》前易学的开放性

开放性是易学在现代所面对的严峻挑战。如果这个问题不能很好地解决，易学乃囿于传统的格局而隔膜于现代社会，那么，它就会逐渐被淡忘而最后被束之高阁，成为只能被极少数人研究和鉴赏的古董。这种情况当然大家都不愿意看到，但它却现实地存在着。

向现代社会开放，绝不是拿几条易学原理与现代的问题搞简单的结合。在上个世纪中，已经有人这样做了，一些自诩“科学易”的朋友，就是拿着现成的易学原理往自然科学头上套，往现代技术头上套，往管理科学头上套，以证明易学的现代价值。例如沈仲涛之《易卦与代数之定律》，王弼卿之《先天八卦变为后天八卦在矢量学之推衍》，薛学潜之《物质波质波量子力学》，刘子华之《八卦宇宙论》，王贲胜之《密码卦模型的科学逻辑初探》，李青霜《易卦条码系统》，甚至还有德国人申伯格(M.Schonberger)的《宇宙公式易经和遗传密码》等等，皆殚精竭虑，据《易》以证说现代科学技术，力图把易学当作是宇宙最高原理。这种做法对于开启思路或许有益，但从根本上说，它无补于易学的开放，反而给易学蒙上了一层不伦不类的神秘色彩。现代科学技术有着自己的范式和规则，毋须再在范式和规则之上或之外，穿有一套原理或原则。有些哲学，曾以为能指导一切科学，用自己的哲学结论对科学指指点点，说一些外行的话、不着边际的话、隔靴搔痒的话和错误的话，阻碍了科学的进步。这种做法，对哲学自身也没有什么好处，哲学没有因此而得以完善，相反使自己流俗为包治百病的灵丹妙药。这种做法，既违背科学精神，也走向哲学的反面。上述科学易的做法，把科学的一些成果从科学范式中剥离出来，再让它们屈从于易学原理，这种结合，从形式到内容都显得别扭，有时还要添加许多神秘环节，因而于科学无益，易学也未因此而拓展边际。

易学是塑造人的精神的学问。在中国封建社会时期，易学是开放的，处处显见“易道广大”，那是因为易学以其深厚的哲理，纲领着封建社会的意识形态，塑造了封建时代人的精神，从而这种精神也就成为强大的规范力量，向广阔的领域伸展，形成“易道广大”的共振。这种“易道广大”，是传统易学的产物，若不经改造地用于现代社会，就有许多的格格不入，在西方科学思想面前显得“无用”和“无实”。杨国荣先生在评价这个问题时举例说：

什么是电？答曰：“阴阳相激而为电”；为什么磁石会吸铁？答曰：“皆阴阳相感，隔碍相通之理”；火药何以能爆炸？回答还是：“阴阳种物相遇于无隙可容之中”，如此等等。这些解释只能给人一种似是而非的满足，不仅没有真正揭示对象及其相互作用的内在机理，而且往往使人在满足之中对自然作进一步的探索，从而表现为一种特殊形态的独断论^①。

① 杨国荣：《从严复到金岳霖》第56-57页，高教出版社1996年版。



这个评价是很客观的。它说明中国传统理论不经现代化改造，是难以适应现代社会的。鸦片战争以后，中国的仁人志士纷纷向西方寻求救国强国的道理；现代之人，多以西学为圭臬，对中国古代理论往往敬而远之或不闻不睬，其重要原因就在这里。对此，实证派理论家们看得非常清楚，但实证立场旨在反对形而上学，他们汲汲于具体问题的实证、考辨和价值运用，旁落了民族精神塑造的大任务，愈是实证，愈是认为中国古代理论空疏，明目张胆地或暗度陈仓地实行全盘西化，搞民族虚无主义。新儒家们倒是很重视民族精神的塑造，但他们所强调的“内圣外王”之道，不越儒学性理修养的老套套，呼唤救世主的“王”和心性之“圣”，太不合于现代社会对“人”的本质的规定，塑造者的精神自先矮了一截，怎能塑造好现代精神呢？

民族精神塑造的要点，是民族精神传统的现代深化。脱离了民族精神传统，现代深化就失去了主体；脱离了现代深化，民族精神传统即成为过时的古董。易学和通过易学所表述的形而上学，毫无疑问是中华民族精神传统的支柱，它的现代深化就是哲学和易学工作者责无旁贷的任务。《传》前易学将努力作出尝试。

在何处深化？是首先要解决的关键问题。一台机器要更新换代，不是每个零件（例如螺丝钉）都重新设计一番，而是对其关键部位实行改造，使整体性能来一个大幅度的提高。易学的改造亦是这样。传统易学有三大理论缺陷，一是“圣人作《易》”，二是象数思维独大，三是形而上学“一/--”的单一向度发展，它们造就了中华文化的绚丽特色，也给中华文化带来负面影响，同时还是易学自身发展的障碍，因而是民族精神现代深化需要解决的问题。这三个问题，本书在其他地方都有专题讨论，这里仅提出问题以明确深化方向。

（一）关于“圣人作《易》”

“圣人作《易》”的问题已经说了不少，在这三个问题中，它是最核心的。“圣人作《易》”的要害之处是：它宣扬“圣人”崇拜，用“圣人”的圣性来抑制“人”的人性，让人性匍匐在圣性脚下。虽然“圣人”概念在发轫之初，是用于表示“君子人格之理想境界的”，但在两千多年的封建社会里，它的意义更多的是抑制人性。次复一次的造圣运动，以各种形式告诫“畏圣人”，向“圣人”作无休无止的膜拜，膜拜古代“圣人”，更要膜拜现实中的“圣人”。这些，消磨了人的锐气，压挫了“人”的脊梁。现代的人是挺直腰板生活着的，这就要求卸掉压在头上的精神磨盘。

纯以易学学理而论，“圣人作《易》”伪造了一个建构《周易》文本的“圣人”谱系，以阻绝《传》前易学的探讨。“圣人”湮没了“人”。《传》前易学的目标，就是要归化“圣人”于“人”，让《易》文本的形成向人开放，向人的历史和价值开放，还《易》于“人”，让人明白自己的脊梁和价值所在，挺直脊梁，抬头看世界，用自己的价值去度量它。

（二）关于“象数思维独大”

象数思维的实质是象思维，它要求思想在相像关联中把握对象。象数思维是中华



民族智慧的卓越结晶，其理论表现是八卦取象和象数解《易》，而大量的矿藏却深埋在中国的语言文字之中，因而象数思维本身是没有特别值得指责的。恰恰相反，过去在这个方面的研究很是不够，还要进行大量的发掘。

问题是，再好的东西用过了头都会走向反面；象数思维本身是卓越智慧的表现，“独大”就过了头。象数思维独大，堵塞了他种思维形式发挥作用，特别是堵塞了形式理性思维的作用。象数思维也是理性思维，其特点在于建立相像关联，通过象符号来进行思维。这种思维有很大的优点，它通过象的把握而迅速揭示意义，但也有弱点，相像关联追求气韵境界，缺乏形式思维的严密和精确。现代社会建立在科学技术的基础上，严密和精确是现代社会存在的一般特征，只有气韵境界就不免空疏晃荡和是似而非。因此，象数思维独大，是不能适应现代社会生活的。实证理论在这个方向上所提出的批评，大抵都是对的。

中国并不缺乏形式理性，殷墟卜辞广泛地采取了二者择一的严格形式，《周易》筮法则在双重概率的背景下，有效而严格地实现唯一性的选择，它们是存在于巫学时期的形式理性，为卜筮的理论工具。随着《易传》的发生，我们将会看到，形式化的筮法被象思维的八卦取象一口一口地吃掉。《易传》的确立，同时也是象思维的胜利，成了中国思维的正统；筮法沦落了，失传了，承载它的那种形式理论方法，被讥讽为“雕虫小技”。这种一涨一落，就形成了象数思维独大的局面。这种局面很适合中国“土”的口味，中国的各个文化品种都打上了它的印记，它伴随着封建社会的全部历史。

象数思维独大，给易学也造成了至深的伤害。例如“数”的研究历来是传统易学重镇。但易学关于“数”的研究不去探讨数值、数序、数位、数性、数算等形式化方面的内容，而津津乐道于“天数”、“地数”、“天地之数”、“大衍之数”、“河洛之数”一类的东西，不遗余力地去挖掘其中的玄妙意义，把本来简单明了的东西弄得玄之又玄，走向了神秘主义。又如“五行”，把凡可用“五”表述的并列对象，一律赋之以“金木水火土”性质的相像关联，构成一个庞大的五行世界，这个世界的全部联系，仅在于“其数五”，这就高深莫测了。对于数的这种象思维处理，离开数的形式关系去开发数的意义，使得数的“文化”很丰富，“数学”却相对很贫乏。无怪《中国数文化》的作者说：“数——国人的第二语言”^①。具有讽刺意味的是，象数思维独大，传统易学之“文化的数”张扬得十分厉害，而对自身的“数学之数”却处理得非常狼狽。

一个突出的问题是筮法研究，筮法是占筮的操作程序，本是形式化很强的运算操作，要确定所占卦爻，这个确定是关于唯一性的确定；但在传统易学中，它却变成了繁琐不堪而又不能确定的东西，连一点唯一性的意向都没有。今天所见的筮法，至少在朱熹时代就已规定下来。其中的成卦法则，所得之数为“6、7、8、9”固然不错，

① 吴慧颖：《中国数文化》第1页，岳麓书社1996年版。



但“6、7、8、9”的发生概率却完全没有考虑，事实上，只要循着筮法的形式规定操作一番，其概率分布将立刻兀现，但遗憾的是，没有。成卦法则的概率分布是为变卦法则服务的，变卦法则要最终地确定唯一卦爻，可变卦法则里全无唯一性意向，它“很文化”地说了一些“为主”“为辅”的话，游移不定，全不相干于形式理性。

另一个突出的问题是关于卦序。卦序本是与数字紧密相关的一个问题，是形式化很强的对象，但被“先天”“后天”之类尊号一搅和，形式化的内容就变得很稀薄。从占筮时无卦序的混沌，到邵雍卦序的完成，是一个可序性日渐增强的过程，说明数字形式化的要求对卦序的最后规定作用，但传统易学对这个规定很不自觉，它一直围绕“先天卦序”“后天卦序”做文章，说一些“大义、但不着边际的话”。后世人对这个问题的研究也是如此，从混沌到邵雍卦序之可序性日渐增强的形式化特征，从未受到重视，因而也从来不去揭示。邵雍卦序至六十四戛然而止，终因其有限性而不成一般意义上的数字，与二进制制的发现失之交臂；莱布尼茨（G. W. Leibniz）从中看到形式化的内容而大受鼓舞，增强了对二进制制的信心和决心，而与之时代相同的清儒，却在“复兴汉学”的旗号下，指责邵雍卦序“损了圣人意思”。何其不同乃尔？

象数思维无所谓错，错在“独大”。因而易学的现代深化，就要摆正象数思维的位置，为他种思维形式、特别是形式理性的思维形式留有充分的空间。就易学本身而言，它内在地潜藏着许多形式化的内容，把这些内容揭示出来，易学自身就会现出严格精密的品性，向着形式理性开放。《传》前易学将在努力发掘象数思维的同时，对其形式理性思维的成分，作充分揭示。

（三）关于“形而上学‘一/--’的单一向度发展”

这个问题与象数思维独大有紧密联系，但又不是同一回事。

中国的形而上学“一阴一阳之谓道”，是由易学表达出来的，它是一种非常了不起的高超智慧。这种高超智慧对于中华民族的长期稳定和壮大，提供了卓越非凡的文化凝聚力。但在封建社会里，它只获得了单一向度的发展，其全部潜力并未充分发挥出来，妨碍了它的开放性，也妨碍了它总体功能的发挥。这样的妨碍，也主要表现为对形式理性的隔膜，中国不曾形成可观的形式系统。因而它的现代深化，首先就是多向度的发展，提高整体功能。

中国形而上学的符号表达式即“一/--”。爻是“一/--”单体；卦象是“一/--”三联体；卦画是“一/--”六联体；“一/--”的统一性和超然性是显而易见的。于是，“一阴一阳之谓道”便通过易卦符号的展开，贯彻于世界。

符号表达式“一/--”同时也是最简关系式，其中，“一”和“--”是两个元素，“/”为这两个元素间的关系；在一切关系中，只有两个元素的关系是最简单的，这个最简关系同时又具有“关系”的一般品质。因而符号表达式“一/--”是“关系”的抽象，“系统”的抽象，中国的形而上学立于关系或系统之上，它把握对象关系的整体。换言之



之，中国的形而上学是关系的形而上学，也即系统的形而上学。它与西方传统的形而上学“ $A=A$ ”大不一样。

（四）“—/--”意义的逻辑类型

最简关系的关係是最简单的，但绝不是单一的。“ $A=A$ ”不计关系，“—/--”就必须计较关系，因为没有关系就没有整体。它至少就有以下几种情况：

1. “—/--”意义的“或”关系（“ \vee ”）

“—” \neq “--”；“/”表示选择关系。

这种关系的逻辑表达式为：“—” \vee “--”（ \vee 意为“或”，称“析取”）；表示对它们的“二者择一”；“—/--”或者是“—”，或者是“--”。在这种情况下，“—/--”与二进制“1/0”同构，与逻辑判断（“真/假”）和技术器件（“开/关”）同构。爻画的最初起源就是“二者择一”，筮法原理也基于“二者择一”，邵雍的“加一倍法”是“二者择一”的逆向运用。在《周易》文本增补了爻称之后，这种“二者择一”的关系才被淡化，人们多以为“—”就是“九”，“--”就是“六”。这种处理的副产品，就是把它们“二者择一”的“关系”掩藏起来。“二者择一”的关系是形式系统非常基本的关系，科学进入现代，“ $A=A$ ”常常需要借助于“二者择一”才得到说明，信息量单位（bit）就是由它来定义的，把它掩藏起来，事实上就是形式理性的萎缩。

这种关系的特例是“—”=“--”，无论怎样选择，结果都是一样。在这种特例的情况下，“—/--”只表示等同关系，蜕变为“ $A=A$ ”，蜕变为同一律。同一律在战国名家那里有过短暂的辉煌，在日常生活中也随处可见，但它没有形成系统理论，传统易学没有在这个方向开放。西方的情况恰恰相反，亚里士多德以后，同一律就作为西方的形而上学而确立下来，成为西方最有力的传统。

2. “—/--”意义的“和”关系（“ \wedge ”）

“—” \neq “--”；“/”表示共处关系。

这种关系的逻辑表达式为：“—” \wedge “--”（ \wedge 意为“和”，称“合取”）；表示两者共处在一个统一的关系中。它们两者虽不相同，但相互协调，构成一个和谐的统一体。这种情况受到传统易学最大的宣扬，所谓“阴阳调合”、“天人合一”、“和而不同”、“和为贵”、“相反相成”，都是宣扬这种关系的。元素相合而构成系统，系统超越元素而涌现出整体的性质，是系统哲学孜孜以求要解决的问题。它的理性起点很高，也更需要强大的理性手段作支持，如果缺乏精细的分析手段，系统整体也必然失之于粗放。“—” \wedge “--”的方向在于“合”，不能为分析提供恰当的理论关怀。

“—” \wedge “--”关系的协调，基于“主从制”。两者不是简单地加和，它们不能平起平坐，不能互争高下，它们的和谐表现为天经地义的“主从”关系。在易学理论，这种“主从”关系表现为“阳刚阴柔”、“阳天阴地”、“阳上而阴下”，为易学的“不易”之义。它的政治伦理展开，即是封建社会的基本秩序：君和臣，君为臣纲；父和子，父



为子纲；夫和妻，夫为妻纲。这种“主从”关系伸向社会的每一个角落，它是“一/--”特别发展的单一向度。

作为特例，“一”=“--”的共处关系，传统易学是不予考虑的，它认为“主从”关系是“不易”的。“一”=“--”的共处关系，可以引申出人人平等的观念，这是封建社会不能允许的。触犯“三纲”秩序者，定之以“犯上作乱”之罪，“忤逆不孝”之罪，“七出休妻”之罪。

3. 对偶两分：共处与对立

“一”~“--”；“/”表示对立关系。

对立关系的逻辑表达式为“一”~“--”；“~”表示相互否定。

在传统易学中，对立关系没有一般的意义，对立关系仅表现为共处关系的特殊形式。首先，它表示不具构成共处关系的条件，例如“冰炭不同炉”、“水火不相容”等等。同时，它又表示共处关系的失调，双方由共处走向对立，所谓“物极必反”、“穷则思变”是也。此外，它还表示“主从”关系的失序，所谓“乾坤颠倒”、“阴阳失调”、“君臣易位”，都将失去和谐而走向对立。这些情况，都是共处关系的补充形式，仍是“一/--”单一向度发展的表现形式。

到了讲辩证法的时候，对立关系才具一般意义，把辩证法理解为“又统一（共处）又斗争（对立）”。中国人讲的辩证法和黑格尔是很不相同的。黑格尔的出发点是同一律“A=A”，说它是由不同一走向同一，又由同一走向新的不同一，这就是对立的统一，它强调客观而绝对运动的力量，造成了这种对立的统一，因而表现为普遍规律。中国人的出发点多是“一/--”的共处关系，并将其所有的差异解释为“对立”，即所有“一/--”都具有对立之义。故而要讲“矛盾方面”，并且“主要矛盾方面支配（纲领）矛盾性质”。这是文化差异使然，不能把中国古人头上随便安一顶“朴素的辩证法”的帽子。

4. “一/--”意义的蕴涵关系

“一”→“--”，“--”→“一”；“/”表示相互。

这种关系的意思是：有“一”就有“--”；有“--”就有“一”；它们总是成对地出现的。这种成对出现，称作“对偶”，或“一元两分”，是为“一/--”存在的条件。前面说的选择、共处、对立，都是在“对偶”的前提下发生的。中国形而上学不承认“孤阴无阳”或“独阳无阴”的存在，不仅“万物负阴而抱阳”，而且“阳中有阴，阴中有阳”。人常云：“敌中有我，我中有敌”、“以攻为守，以守为攻”、“画中有诗，诗中有画”等等。表面上单独存在的东西，皆作两面看，即“一元两分”，揭示其“阴阳”的道理。“阴阳”对偶，或者它们互相蕴涵，是中国形而上学最本质的特色，它以此与“A=A”相区别，展示出不同于“A=A”的品格。

形而上学是最强大的思想传统，不同民族的形而上学也不免有各自的局限性。在这一点上，中西传统的形而上学是互补的。现在，人们多讲“西学东渐”，这固然是事实；殊不知在形而上学的问题上，西方人从中国却受惠良多，有一个“东学西渐”的问题。



凭借邵雍卦序，“一/--”实现了自己六十四卦的数序展开式，所谓《六十四卦伏羲图》。康熙年间，由传教士白晋（J. Bouvet）携至法国，正在为二进制制的发明而孤军奋战的莱布尼茨见后，喜出望外，认为他的发明得到中国五千年前酋长的支持，加速了二进制制的体系建设。二进制制也是形式系统，但它打破了十进制对数学的垄断。它显示，不同方式能建立等价的理性体系，“ $A=A$ ”可以穿戴不同服饰；相互蕴涵成为新数制的逻辑前提，“ $A=A$ ”被用于刻画“0/1”序列。为此，逻辑学向前迈出了一大步，莱氏提出了“普适语言”（Characteristica Universalis）和“逻辑演算”（Calculus Ratiocinator）的观念，它们是数理逻辑和现代计算机的直系祖先。故而控制论创始人维纳（N. Wiener）称莱布尼茨为“第二次工业革命（智能机器革命）的护法神”（语出《控制论》）。之后的康德（I. Kant），一辈子都在追问：“科学如何可能？”他的批判首先就是指向纯粹理性，指出完全相反的前提可以得到相同的结果，即著名的“二律背反”，这时，“ $A=A$ ”的真伪性就成了问题，它的前提竟然是相悖的！再之后是黑格尔，他指出“ $A=A$ ”只是暂时的、过渡的、相对的，运动才是永恒的、持久的和绝对的，物体自身具有运动能力，“ $A=A$ ”在自己的对立面中实现自己。这就是辩证法与形而上学的对立，“ $A=A$ ”丧失了昔日的地位。造成“ $A=A$ ”的力量本质上是否定这个同一的，“ $A=A$ ”的否定力量是不同一，是等式不成立，是更为一般的“和而不同”，可以写作“一/--”的一般形式。

由“莱布尼茨—康德—黑格尔”的理论发展线索，可以感到邵雍卦序对德国古典哲学的影响。也就是说，中国的形而上学在克服西方传统形而上学方面，发挥了积极作用。20世纪初期的自然科学革命，锋芒所向全在于摧毁以“ $A=A$ ”为基础的近代科学范式，革命所造成的现代科学新范式，无一例外地在自己的基本原理中把“关系”包含进去，其一般形式就是“一/--”。反映科学新时代的哲学，也不再奉行“ $A=A$ ”，新的哲学原理，各派虽很不相同，但多可以还原成“一/--”的形式。《传》前易学也将把讨论向这些方面引申，中国的形而上学，完全应该向西方开放，向现代科学的基本原理开放，向现代哲学开放，并在开放的过程中，得以锤炼和升华。

长期以来，易学困于“以阴观--；以阳观一”的境界，当然就看不到“一/--”关系式，看不到它在历史上如何存在，也看不到它所蕴藏的巨大解释力量。在一般的情况下，《周易》的符号体系，本书均以“一/--”的形式记之，这首先是对符号的理解，同时也希望讨论的问题，不离形而上。

第四节 《传》前易学的理论与方法

前面所讲，是从内容上说明《传》前易学是易学新领域。这些内容，不是旧工艺生产出的新产品，因为它越出了旧工艺的可行范围，必须实施新工艺才能把它研制出来。因此，把《传》前易学重新揭示于世，需要理论和方法的更新，这些新的理论和



方法，亦是《传》前易学作为易学新领域的有机构成。新的理论和方法主要是：

重新认识易学；

易学解释学；

易学范式。

一、重新认识易学

重新认识易学又要涉及易学定义。前面批评了朱伯崑先生据于经学的一个定义，现在再转向他的另一个定义：

易学是对《周易》所作的种种解释^①。

在能够读到的著述中，这个定义是最好的。好就好在，这个定义不以易学的某种存在形态去覆盖全部易学，把易学理解为“《周易》文本和人”所结成的解释关系。而且，这种解释是向一切形式的解释开放的，所谓“种种解释”，就极具兼纳涵容的品性。它表明：只要发生对于《周易》的解释，易学就存在着。

这个定义的另一好处是，它把易学当作是生命活体，让其展示丰富多彩的生命活动。因为文本的生命在于对它的解释，若是一个文本无人解释，它就被尘封、搁置或锁闭而僵死的东西。是解释的发生将文本激活，使文本成为表现思想的活体。“种种解释”，正体现了易学生命形态的多样性。解释者解释文本，就是使自己的思想与文本共舞，使文本参与自己的理解活动，通过文本来表现自己的思想。对文本的每一次解释，都是该文本与具体的人的结合，具体解释者通过对文本的解释，显现他之自我存在的独特性，同时也赋予该文本一次生命，犹如涅槃的再生。易学的绵延昌盛，正是因为人们代复一代地对《周易》进行解释；不同时代的易学各不相同，也是因为不同时代有不同的关注中心；不同的易学家以不同的易学面貌显示于世，是因为每个易学家都是独特的人，他的易学正是他独特的效果历史（Wirkungsgeschichte）。这些貌似平庸实则本质的问题，都可从朱先生的定义中，找到非常合理的解释。《周易》文本和人的解释遭遇，正是易学之为易学的本体特征，朱先生的这个定义，正好立在这里。

存在通过种种的现象来表现自己的存在，种种现象就是“不拘一格”，所有的不拘一格又都是这个存在本身，而不论这些现象有怎样大的殊异。易学的存在表现为对《易》文本的解释，这些解释不拘于一格，不能以某种解释模式（例如经传合一模式）来排斥他种解释，因为它都是“易学存在”。朱先生所说的“种种解释”，恰好不拘一格地把握易学的存在。比那个经学味的定义高明。

就这个定义的理论视野而言，朱先生显然登上了前人不曾达到的高度。但对于易

^① 朱伯崑：《易学哲学史》第1页，华夏出版社1995年版。



学史的处理，朱先生显然没有贯彻这个定义的理论，他只把传统易学称为“易学”，把传统易学之外的《周易》解释称作“易说”，这时，他显然忘记了“种种解释”的规定性，心中只存一种解释模式，并用这个模式来排斥他种解释，“不拘一格”变成了“内外有别”，而且甄别得很严格。

这个定义显然与经学味的定义相矛盾。这个说易学是“对《周易》的种种解释”，经学味的定义说：“从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，《周易》列为五经之首，人们对它的研究，成了一种专门的学问。”两者的外延和内涵，都是明显不相同的。处理易学史问题时，若以后者取代前者，在内涵上就剥去了易学存在的多样性，特别是人的朴实本性，用儒家长衫去覆盖全部的易学内容，在外延上则斩断了历史，以经学框架来界定内外有别。关于“易学”，朱先生虽有两个定义，但他的倾向却是那个经学味的。以他的学术声望，这种倾向当然具有感召力，应者甚众而纷纷效仿，形成一个时代对“易学”的共鸣。

按照这种观点，“《传》前（或汉前）无易学”的论点，就出自于许多当代著名的学者，主导着当代易学论坛。但这种观点面临着严重的挑战，《左》《国》就记有大量筮案，不愿与占筮为伍，故而出现这种说法。对这种说法要作具体的历史的分析，不能一概而论。今天的摆摊占卦者，以阴阳鱼太极图作幌子，也用到了若干易学术语，他们的解卦，只以算命卖钱为务，压根就没有读过《周易》的书，包括那些挂着“周易研究所”招牌的命馆，也从来不对《周易》文本有所解释。不愿与这样的占术为伍是非常正当的，他们极大地损害了易学的声誉。但是，对这些问题完全可以作文化学的处理，用不着因此而损伤定义，作一个安全的茧壳把“易学”包藏起来，显得“不与为伍”。正如定义“人”，不能因为有坏人，“不与为伍”，就用定义的方法驱除坏人一样。

同是占筮，《左》《国》筮案就很不相同，虽其中多数的案例采取了占筮的形式，但每条都是对于《易》文本的解释，有些解释还被吸收到《易传》里，有些解释还被历史上的易学大师们反复引用。这些内容，以“占术”为由而被逐出易学门墙，那就很值得商讨了。上溯至更古老的年代，那时的易学就是算命，纯粹的算命，可那就是当时的文化，人们对于命运的崇拜虔诚而庄严，庄严的哲理易学正是从这种状态走过来的，和哲学家同样严肃的考古学家正在非常认真地对待它们，难道能够闭眼不看这些事实吗？

有鉴于此，我们宁肯跟着朱先生不拘一格的定义往前走，紧紧抓住“人和解释对象的关系”不放，对“易学”作进一步的探讨。

（一）占筮易学也是《易》文本的解释形式

《传》前易学的本体是占筮解《易》，这里马上就出现一个问题：占筮解《易》是不是易学？

通过占筮对《周易》的解释，也是“种种解释”中的一种，也是《周易》文本通过解释而重新获得生命的一种方式。易学的童年就是通过这种方式而成长起来的。而



当它成为经学之首后，一些人相当忌讳易学童举时期的占筮史，因为它似乎有污于“圣人作《易》”的圣洁性，总是喜欢把易学装扮成“带着哲理降临人世”的样子。但这是可能的吗？谁也不曾见过一出娘胎就满腹经纶而衣冠楚楚的婴儿。在整个社会文化低下、巫风弥漫、卜筮盛行的条件下，会有哲理易学的圣洁降临吗？易学作为渊远流长的文化存在，是从巫学走向哲理的，《周易》的占筮解释，准备和酝酿了它的哲理解释，“事业辉煌”总是和“人之成年”有着对应关系，如果这种关系对于某些人是成立的话，能否说他的生命也从成年才开始呢？

郑万耕先生在前引的书中说：“古人根据《《周易》》其中的卦爻象和卦爻辞推断人事吉凶”，表明“《周易》与人”之间，自古就结成了一种解释关系，这种解释的形式是“推断”，推断的内容是“人事吉凶”，内容和形式的解释俱在，还能指望当时有怎样的解释呢？这样的解释虽不如后世易学那样追求理性境界，但也不失为是《周易》的一种解释，不失为是“种种解释”中的一份构成，因而《周易》的占筮解释，亦是“易学”家庭的一个成员。

有史记录以来的占筮解释，其解释者都是当时的文化精英，《左》《国》中的那些“史”，《仪礼》中的那些“筮人”，都是文化精英层中的份子。贤明如箕子，如周、召二公，也把卜筮当作国家大法，当作紧要政务。箕子对武王说：“择建立卜筮人，乃命卜筮”（《书·洪范》）。周公卜龟为武王祛病（《书·君奭》），说：“故一人有事于四方，若卜筮罔不是乎”；成王兴建洛邑，召公为之“相宅”（《召诰》）。即使是孔子，也不能免于占筮，他答子贡时曾说：“吾百占而七十当，唯周梁山之占也”（帛书《要》）。因此，后来变得非常落后、非常腐朽的占筮，在古代却是主流文化，是文化精英和政治领袖都崇信的东西，是政治和文化生活中不可缺少的重要内容，我们不能闭目不见。

孔子说他的易学与史巫之易“同途而殊归”，对史巫之易提出了严厉批评，这些批评是就易学方向而言，不是否定史巫之易不是易学。“同途”一语，表示都是释《易》，都是易学；“殊归”一语，表示释《易》的方向不同，彼此为不同的易学。这种思想也见于《系辞·上》：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，这是说当时存在着多种易学形式，它们都被认为是“圣人之道”，其中的一种就是“以卜筮者尚其占”。也是承认占筮是易学之一种的。

因此，不论从定义出发，还是从历史实际出发，占筮都属于“易学”范畴，是“易学”的一个成员。占筮在后来、在今天是堕落的文化，不能登大雅之堂，但它曾经是大雅之堂的座上客。占筮作为《传》前易学的本体，《易传》之前的易学，是客观的历史存在。

（二）易学的解释对象

如果坚持朱伯崑先生不拘一格的定义，“易学是对《周易》所作的种种解释”，的确能够获得一个“更上一层楼”的阶梯，展现出高远的理论视野。本书坚持在这个视野中与问题照面，但先要对定义修正。即：易学的解释对象问题。



在此定义中，“易学”仅与对“《周易》文本”的解释相关联。也就是说，易学的解释对象只被固定为《周易》文本，而对于类似性质文本的解释，不属于易学的范畴呢？在传统易学中，这个问题不存在原则性的困难。“经传合一”之所指，实际上是一个扩大了《周易》文本，它作为易学解释对象，是长期稳定且一致认同的易学元典。但对于《传》前易学来说，这个再简单不过的问题却会碰到一些理论麻烦，要求我们以新的理论观点去面对。

史有“三《易》”之称，除了《周易》之外，还有《连山》、《归藏》。古人说什么“神农《连山》，黄帝《归藏》”，不过是“圣人作《易》”的多米诺效应，当不得真；又说什么“夏《连山》，殷《归藏》”，也认不得真。1993年，湖北江陵王家台秦墓出土的竹简中有部分《易简》，有人著文说是“印证了传本《归藏》不伪”^①。从所披露的材料看，卦名多与《周易》通假，是否《归藏》还有待进一步认定。但不管如何，“三《易》”之说和出土发现，有一点是能够明确的，即《易传》之前有多种《易》文本存在，不唯《周易》之一种。

这一点也能得到数字卦资料的证实，很难说数字卦是对应于《周易》的，而它们都不失为“易学”。这就是说，传统易学与《传》前易学，其解释对象是有些不同的，不能笼统用“《周易》文本”一概而称之。由此而引发一系列理论问题，把“易学”局限于对“《周易》文本”的解释，就有一些技术上的障碍。易学的解释对象还要进一步认识。

（三）易学的解释对象可通称“《易》文本”

对《连山》《归藏》的情况，我们所知甚少，《周礼·春官》说它们“经卦皆八，其别皆六十有四”，说明它们的符号结构与《周易》同，故而以“《易》”称之。同样的情况也见于数字卦，解析数字卦的结构，也不难发现“经卦皆八，别卦六十四”的特点，也应当称之为“《易》”。如何解释数字卦，我们所知甚少，但对它们的解释，最终可归结为对“八经卦，六十四别卦”的解释则也是可以肯定的。现在的问题是：这些解释算不算“易学”？

倘若只把《周易》当作唯一的易学解释对象，《连山》《归藏》和数字卦就被排除在外，它们就不属“易学”的范畴。但这种作法没有道理，谁也说不清楚这些文本和《周易》有什么实质性的区别，“经卦皆八，别卦六十四”，就是它们作为文本的结构通例。古往今来，人们一直以“易学”的名义谈论它们，原因也在于“经卦皆八，别卦六十四”。倘若对它们的解释也是“易学”，那么，《周易》就不是唯一的易学解释对象，易学的解释对象就还有《连山》《归藏》等，朱伯崑先生的定义就要有所调整。

除《连山》《归藏》外，是否还有其他的类似文本，现在尚不清楚；考古所发现的数字卦已逾千例，它们相关于多少种文本，现在也不清楚。现在只能说，这些文本不

① 林忠军：《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》，载《周易研究》，2001年第2期。



是《周易》，但结构又与《周易》相类，“经卦皆八，别卦六十四”，和《周易》属于同一个文本族系。《周易》仅是这个文本族系中的一员，这个文本族系，可以“《易》文本”而通称之。

《易》文本族系的一般特征就是“经卦皆八，别卦六十四”。其中的“经卦皆八”，有两种可能的解释：一是八经卦直接就是八卦的八种形式，或就是指八卦，这时，它就是六十四卦的分解式，存在于六十四卦之中；二是八经卦是八卦自重的形式，这时，它就是六十四卦的成员，包含在六十四卦之内。不论是哪种解释，“八经卦”都不重要，它都是六十四卦的派生物或成员，真正重要的是六十四卦。六十四卦才是《易》文本族系的一般特征，所有的《易》文本都由六十四卦规定。《周易》只是《易》文本中的一种。

这样就能解释，古代由于部族分散，方国林立，《易》文本在发展过程中，曾因地域和部族的原因，演化成不尽相同的文本。西周立国后，实行统一的社会政治，由王室史官集诸《易》之长，创制了《周易》。由于王室的推重，也由于较多一些的文化含量，《周易》逐渐成为《易》文本的主流，并通过《周易》而完成了由占筮易学向哲理易学的变革，也通过《周易》而展开出《易传》的理论体系，实现了经传合一。这个过程，同时也是其他《易》文本的消亡过程，无人问津了，也就死亡了。

对于《传》前易学而言，它的解释对象，不尽于《周易》，其长期的本体存在，是面向《易》文本族系的解释开放的，其后才逐渐把解释的重心移向《周易》。《易》文本是一个类的概念，它可以是《周易》，也可是类中的其他成员。这样，朱先生的定义就要调整为，易学是对《易》文本所作的种种解释。对《周易》的解释，被包括在对《易》文本的解释之中。

（四）“《易》文本”判据

《易》文本的判据是什么？上文已经说了一些，这里再作补充。有“三《易》”之说时，这个问题就提了出来。《周礼·春官》说：三《易》“经卦皆八，其别皆六十有四”，此即“三《易》”之判据，也即为“《易》文本”之判据。

“经卦皆八，其别六十有四”之判据，讲的不是两个条件，而是只有一个条件。六十四别卦成立，八经卦必然成立。因而“六十四卦”即是“《易》文本”的判据。但反过来可不行，只有八经卦，不一定有六十四卦，需要作“重卦”的手续方能出现六十四卦。传统易学主“重卦说”，除了“八八六十四卦”的理由外，从不说明“重卦”的动力和机制，这在今天难以令人信服。《传》前易学以“六十四卦”为“《易》文本”的判据，包含着“先有六十四卦而后有八卦”观念的支持，这不仅因为六十四的任何对半分分解才有八卦，还特别是因为，这种观点与古文献吻合，与考古证据相符，并对其发生的动力和演化机制，提供充分的证据。

以“六十四卦”为“《易》文本”的判据，表明六十四卦是《易》文本家族的公共特征。细读《洪范》，可以发现箕子所说的“贞、悔”，指的是筮法所言的“本卦”与



“之卦”，而不是传统易学所宣称的“内贞外悔”（证明详后文）。这即是说，筮子所陈述的《易》文本，是六十四卦的形态，表明这个判据是有效的。同时，这个判据得到数字卦证据的广泛支持。商殷和前周的数字卦皆六数一组，与之对应的卦画必然是六十四卦，即“一/--”六联体的符号形式。六位数字卦可上溯至新石器晚期之江苏海安的青墩遗址，而三数一组的数字卦，即“一/--”三联体的符号形式，则年代较晚，只见于西周中期之后彝铭，可为六十四卦早于八卦的实物证据^①。因此，六十四卦作为《易》文本的存在判据，是可行而有据的。《传》前易学的解释对象也由此明确。

青墩遗址的数字卦（现在还不能说，它就是最早的），发生于尚无文字的时期，至少是文字还不成熟的时期，很难想象当时的《易》文本有齐全的卦名和卦爻辞。因此，以“六十四卦”为“《易》文本”的判据，可以溯至只有卦画而无文字的时期。按照严格的定义，没有文字甚至不能称作“文本”，因为文本（text）总是“任何书写固定下来的任何话语”^②。这意味着，存在着只有六十四卦符号而尚无文字的“准《易》文本”，这时的六十四卦，就是灵符性质的占筮象征物和中介，人们通过它来祈祷命运，祈祷神灵的庇佑。

甚至，当六十四卦还未完整地图形出来时，“二者择一”的选择执行六次（证明详后），六十四卦的全部可能性也会显示出来，这时的解释，实际上也以六十四卦为对象，易学就从这种状态开始。

因此，六十四卦的判据作用，把“《易》文本”的发生，推向故事文化的传说时期。在这种情况下，再说“易学是中华文化的源头活水”，就具有历史、逻辑、解释三者统一的理论意义。《传》前易学承诺揭示其意义。

（五）“《易》文本”是一个创造和发展的过程

从只有六十四卦可能性的“准《易》文本”开始，到结构要素齐全的《周易》文本的形成，必是一个长期而艰难的复杂演变过程。这个过程，是占筮和占筮方式的演变过程，其中就包括《易》文本的演变。占筮要素齐备的《周易》，它的最初原型是只有六十四卦画可能性的“准《易》文本”。在此过程中，《易》文本不仅是解释对象，同是还是进行创造的对象物，人们不断地把自己的生活内容，对象化融进《易》文本，使其内容不断充实，形式不断完善，以适应占筮文化的发展。其间，《易》文本的某些成员消亡了，某些新的成员又创生了，《周易》在这样的过程中产生出来，又作为这个过程的总体结果而历史地存留下来，在它的身上，积淀着占筮易学几千年之“解释——创造——发展”的文化能量。这个过程至今还不能详细地描绘出来，但对一些文献的

① 参见：张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》的统计列表；张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》的统计列表；李学勤：《周易经传溯源》第三章。

② 保罗·利科（P. Ricœur）：《解释学与人文科学》（中译本）第148页，河北人民出版社1987年版。



重新解释和出土的筮数文物身上，已经可以看到一些片断。

这些说明，在《传》前易学中，《易》文本不仅作为解释对象，同时还是创造的对象物，它不是一成而不变的文本。中华先民在更新自身思想文化时，也把更新的内容对象化到《易》文本身上，使卦爻辞得以不断地改进和更新。因此，朱伯崑先生的定义经调整后，《易》文本绽开出了它的前《周易》性质，在前《周易》时期，《易》文本不只是单纯的解释对象，而且也是易学的建设力量，在很大程度上，《周易》就是这种建设的成果。对于《传》前易学来说，《易》文本自身的建设作用，是不可或缺的。

（六）《周易》文本的理性化扩展

经过占筮易学的长期发展，《周易》是晚出的《易》文本。顾颉刚、余永梁等人证明它的卦爻辞作于周初，其证是坚实的^①。《周易》形成之后，由于周王室的推重和它的文化优势，诸种《易》文本纷然杂呈的局面，逐渐得以澄清，《周易》成为了主流的文本，占筮解释向之而集中，《周易》作为解释对象的地位渐而稳定，其卦爻辞成为稳定的文本内容。这时，《易》文本的建设作用也发生了方向性的变化。六十四卦不再向多样性方向铺展，而向着理性方向深化。

变向的原因有两个方面：就易学内部来说，是巫源性的占筮解释发生了危机，而必须由自源性的非占筮解释所取代；就易学外部来说，则是整个文化由巫性走向理性，易学的占筮范式失去了存在的根据。在这种情况下，《易》文本的建设就不能继续局限在筮书的范围之内，而必须突破占筮的框架，迈向自源性的理性解释。否则就全部毁灭，易学也不会流传下来。这个变向的过程具有革命的性质，也即是《易传》的发生。

《易传》的发生，终止了“改进卦爻辞”的历史，开始了新的文本建设方向。这个新方向表现在两个方面。第一，《周易》经文仅有占筮结构要素（卦画、卦名、卦辞和爻辞四种结构要素）就不行了，它必须具备自源性解释的结构要素，传世本《周易》中的爻称（初九、初六等）和“下×上”的卦象解析，就是为此而添加进文本的。第二，《周易》文本不能再局限于卦爻辞，它必须展开出新的视野，以适应理性化的解释要求，从而，《易传》之发生所形成的《易传》，就成了《周易》文本的组成部分，形成了“经传合一”的《周易》，确立了新兴的哲理易学。经此两点改变，《周易》由筮书变为哲理典籍。这也就是《周易》文本的理性化扩展。

爻称和“下×上”的卦象解析，是怎样加入《周易》文本的？后文将作详述。而它们作为《周易》文本的内容，则是毫不含糊的。但是，《易传》如何是《周易》文本？却多少是有些“不大顺耳”的。传统易学在这个问题上很矛盾。它事实上以经传合一为理论前提，即《传》和《经》合在一起作为解释对象，“象数和义理”翻来倒去，

^① 见《古史辨》（三）。他们的证明很细心，单说卦爻辞的发生年代，不笼统说《周易》的发生年代，这就避开了六十四卦发生年代的问题。



从来都是把《传》和《经》合在一起才能说得出的。但传统易学又反复称述：“《传》是解《经》之作”，又把两者分得很清楚，似乎经传合一多少有些“悖理”。这种混乱是传统易学本身造成的，现在已经开始有所澄清。余敦康先生从理论上论证了经传合一 是易学所发生的创造性转化：

表面看来，在《周易》的结构形式中，传是解经之作，依附于经而存在，应该是经为主体而传为从属；但是就思想实质以及所体现的文化意义而言，经都是依附于传而存在的，正好颠倒过来，传为主体而经为从属。自从《易传》按照以传解经，牵经合传的原则对《易经》进行了全面解释之后，《易经》原来所具有的那种宗教巫术的思想内容和文化意义便会完全改变了，其卦爻符号和卦爻辞只是作为一种思想依附于传而存在，被《易传》创造性地转化为具有文理性特征的思想内容和文化意义^①。

《易传》的“创造性地转化”，余先生曾作过多次论述。这是一个非常重要的思想，明确了《易传》的发生，导致了易学文化方向的转折。后世易学所尊奉的《周易》文本，实际上已不是单纯的经文，而是经传合一的文本，而且是以《易传》为主导的经传合一文本。《周易》文本的这种扩展，是易学由占筮转向哲理的文本依据，是由《易传》的发生而酿成的。离开了《易传》，断然谈不上作为哲理典籍的《周易》，断然谈不上哲理性质的易学，也谈不上诸子百家的文化高潮。

经传合一的易学发展，双方都相得益彰。经借助于传，打碎了占筮的枷锁，获得了哲理的视野；传借助于经，抓住了文化渊源，使哲理获得传统的力量。因此，两千多年来，经传合一的《周易》，一直是传统易学的文本根据；而在不同的时代，其表现又各不相同。秦汉以后，易学始终位居经学之首，始终恪守着经传合一的格局；但每个朝代各有官定的注疏，成为当时易学的权威，使经传合一在解释上显出时代特征，形成了传统易学的不同阶段。

以上关于“易学存在”的讨论，意在强调易学作为存在者的性质。一方面，“易学是对《易》文本所作的种种解释”具有统一性，同时，这种统一性又见诸多样性，并通过多样性表现出来。因此，必须承认易学的存在有不同的范式，不能用某种易学特征去覆盖全部易学，不能把全部易学，硬塞进某种易学的理论框架。对于《传》前易学来说，它是《易》文本的解释形式，但绝不是传统易学向《易传》之前的简单延伸。本书的讨论，正是要探索它的独特品质。

① 余敦康：《周易的思想精髓与价值思想》，载《道家文化研究》第一辑，1992年版。



二、易学解释学概要

易学解释学是哲学解释学的易学应用，它的理论和方法，大不同于现代占主导地位的实证易学。它有很强的理论穿透力，《传》前易学的许多结论，都是运用它而实现的，现对它作一概要的介绍。

易学解释学可概要地概括在以下的一组命题中^①：

文本的生命在于对它的解释；

解释同时是人的自我理解；

“前理解”使理解成为可能；

“前理解”构成了人的历史存在；

理解是人的“效果历史”。

这组命题，看似平淡无奇，但其中潜伏着理论上的巨大爆发力。随着它的展开，理解和解释的观念，都将从狭窄的认知范畴的历史误解中走出，回归于人的全部历史存在。

（一）文本的生命在于对它的解释

文本是固定下来的言语，它要向人们表达一定的意思。这种意思的表达，只有对它进行解释时，才有可能发生。此时，文本就有了生命。一篇文章或一本书，写好后一直放在那里，没有人去读它，它的内容一直封闭着，显示不出任何意思。这样的文本就是死的，它没有生命。读就是与之照面，使之现象，从而就发生理解；不照面，不使之现象，怎能理解文本的内容、怎能理解文本所表达的意思呢？理解就是解释，解释不过是把理解的东西说出来、写下来、或用其他方式表达出来，它们的品质都是把握对象的意义，可以等同视之。因此，文本的生命在于对它的解释；不解释时，文本就是死的。

与之等价的命题是：文本的意义发生于解释。因为不解释时，文本是死的，显不出任何意义，只有在解释时，才有意义被理解。因而，文本的意义发生于解释。

人们会问：文本的作者不是通过文本来表达一定的意思吗？这个意思不是一直保持在文本之中吗？怎能说解释时才有意义的发生呢？

哲学解释学的回答是：作者是通过文本来表达一定的意思，这个表达即是文本的内容；未经解释时，这些内容是死的，谁也不知道它保持着什么意思，死内容无所谓意义；只有当解释发生时，文本的内容因与解释者遭遇而被激活，有如涅槃再生的凤凰，这时才有意义的发生；此时发生的意义，已经不是作者的原意，而是解释者与文

^① 哲学解释学理论体系的创立者伽德默尔（H. G. Gadamer）在其主要著作《真理与方法》和《哲学解释学》中，都不曾采取命题组的论述方式。哲学解释学的命题组论述方式，首见于殷鼎先生的《理解的命运》，它的好处在于能集中而扼要地把握复杂理论，故本书借鉴之。在借鉴时，本书的命题组与殷先生不尽相同，但也部分引用了殷鼎先生的研究成果。



本内容遭遇的相互作用，这个相互作用是不曾有过的，是因解释才发生的，故而文本的意义发生于解释。

文本的生命在于对它的解释，这个命题对易学有重要意义。易学史从而也就是《易》文本的生命史。

一个典型的问题就是“圣人作《易》”谱系能否成立。从伏羲到文王相距数千年，他的八卦是如何传至文王的？在这数千年的过程中，八卦是否经过解释？如果未经解释，那么，八卦就是死的，无所谓意义，也无所谓传统，没有生命而寂静地等待了几千年后，才由文王对八卦作了考古式的发现，八卦才重新获得生命。这种情况显然是荒唐的。在这数千年的过程中，如果八卦一直被解释，一直获得生命的表现，那么，它的解释方式是什么？八卦有着怎样的生命形式？这个问题虽不荒唐，但却毫无根据。

同样的问题，也适用于从文王到孔子。其间的几百年是如何度过的？

因此，《易》文本的生命问题，就成为易学早期存在的关键。唯有在不断的解释中，《易》文本才有可能次复一次地重新获得再生，也才次复一次地发生意义，早期易学因此而存在。这样的解释方式就是占筮，占筮是广泛而持久的先民文化活动，它使得《易》文本能够次复一次地被解释，从而《易》文本也能活生生地从洪荒走向文明。梳理历史文献和考古资料，我们能够把这个过程有根据地揭示出来。

（二）解释同时是人的自我理解

解释是对文本的理解，如何同时是人的自我理解呢？

因为解释发生于人和文本内容的遭遇，是解释对象和解释者的相互作用。文本内容是固定下来的言语，是相对稳定的东西，它与不同的人遭遇，会有不同的结果，产生不同的意义，解释者显然把他的自我投入到理解中去，故而解释同时是人的自我理解。

人和他的自我是无法分离的。解释者介入文本时，与文本内容发生相互作用者，正是他的自我。意义是这个相互作用的产物，自我对意义总是有贡献的。这个相互作用就是解释本身，解释者通常都不察觉，正如吃东西时不察觉消化液的分泌一样，误以为意义来自于文本，殊不知自我已参与了意义的建构，自我赋予文本以生命。在意义的闪光中，活跃着解释者的自我，进入解释者的理解，故而理解总包含着对自我的理解。

以《周易》文本而言，哲学家在其中看到了“道”，军事家在其中看到了“兵”，医学家在其中看到了“医”，文学家在其中看到了“文”，佛学家在其中看到了“禅”。这种情况在历史上屡见不鲜，原因也就在于，他们对《周易》的理解，同时也都是对他们自我的理解。把这个问题摆到《易传》发生之前，或摆到《易传》发生的过程中，了解当时人们生活的自我状况，就能考虑他们的自我怎样与《易》文本遭遇，从他们的自我中把握易学的性质。这就是《传》前易学所做的工作。

传统易学在这个问题上很虚伪：它一方要求人们放弃一切杂念，一心一意去体贴圣人意思，不承认解释同时也是对自我的理解，或把渗进了自我理解的解释当作不好



的解释；另一方面，它又从王弼易学中寻找王弼思想，从朱熹易学中寻找朱熹思想，即去寻找它要求放下的杂念，寻找不好的解释。这不是很虚伪吗？如果王弼、朱熹释《周易》不同时也是自我理解的话，怎能在其中找到王弼思想、朱熹思想呢？

实证易学也是这样，不过，“圣人意思”被置换成“作者原意”，认为对《周易》的解释就是要恢复作者原意。因而一再地告诫人们，不能“夹杂个人的偏见”，不能“无中生有”，要以“澄明的理性”“客观地”进行解释，动辄便以“不合作者原意”来指责别人。但在评价易学时，却忘记了这些理论教诲而实行另一套标准，用解释者的自我品格去规定他们的易学。例如，关于《易传》发生的学派之争，争论的各方都力图用《易传》中的“学派特色”，去证明“《易传》为某派所作”。这个“学派特色”，实际上就是解释者的自我，如不假设解释同时是自我理解，如何在《易传》中找到“学派特色”呢？

从宏观的方面来看，易学是千姿百态且不断进步着的。那是因为解释者的自我是千姿百态且不断进步着的，这些千姿百态和不断进步伴随着解释者进入理解，才使易学有此性状。如果解释者越来越“澄明”，越来越洗涤干净自我，完全回归于“作者原意”，那么，历史上的缤纷易学，就都成了“不合作者原意”错误言论，统统应该废除，易学也就干干净净的没有解释者的自我了，没有“人”了！这是多么可怕的情景啊！

正是因为解释者在解释文本时，将他的自我带入理解过程，询问文本的内容，与之对话、交流、问难甚至争吵，才使文本从死寂中苏醒过来，显现出生命力。此时，所谓“文本的意义”也不是自动地流淌出来^①，而是在回答询问，在与解释者进行对话、交流、问难、甚至争吵之中产生的，它在相当程度上受到解释者自我的诱导、激发或遏止。这样，解释者的自我就被建构在意义之中，被解释者理解。自我在解释中向文本开放，并在解释中得以更新，被解释者重新理解。

（三）“前理解”使理解成为可能

“前理解”即理解之前的理解，故而又称为“先见”（Vorurteile），因为有了它，才使理解成为可能。读一本书，必须先认得字，“认得字”就是读书的“前理解”；没有这个“前理解”，书是读不成的，书的内容不曾被激活，理解也不能发生。因此，理解首先不是认知问题，而是人的存在。“认得字”就是人的存在状态，它是“读书”这个理解事件之前就已经存在的理解，而且因为它的存在，才有可能去“读书”故而“前理解”使理解成为可能。

^① 即如水的自动流淌，与地形和地势有关，同一条河流在不同区段表现出不同风貌，即是地形和地势的不同使然。不可能对地形和地势进行净化，使之达到“纯粹河流”的状态。同样也不可能净化解释者的自我，以保障“纯粹的文本意义”。没有脱离地形和地势的河流，同样也没有脱离解释者自我的意义。



“前理解”总是非常“自我”的存在状态。别人识得字，不能替代我识字；我懂外语，不代表他人懂外语。承认“前理解”使理解成为可能，即是承认“自我”参与理解，理解同时是对自我的理解，又总是受到局限的，历史的局限、文化的局限、知识的局限、兴趣和性格的局限等等，从来都不曾有过全知全能、全善全美的“前理解”。这样，“前理解”又总是一种“偏见”，德文中的“先见”和“偏见”是同一个词：Vorurteile。因而，承认“前理解”使理解成为可能，即是承认“前理解”参与理解，理解总是有“偏见”的理解。

“前理解”或“偏见”（preunderstanding or Vorurteile），也称“先入之见”或“先见”，是经学和其他理性学科都非常憎恶的字眼，是它们极力摒弃而唯恐受其污染的东西，现代解释学居然认为它是使理解成为可能的根本条件，这不是太出格了吗！

对于认知路线的传统观念来说，这当然是“很出格”的。但传统认知观念也应该反省一下自己前提的真理性：要求解释者摒弃他的“前理解”或“先入之见”去进行理解是否可能？例如：老师摒弃他的既有知识给学生上课；医生摒弃他的既有经验为病人治病；指挥员摒弃他的军事修养去指挥打仗；调查者不带着调查的问题作漫无边际的调查；这些才是真正不可能的。“前理解”或“先入之见”是人的历史形成的东西，是抹不掉的，人不能割断自己的历史去进行理解；除非得了失忆症，可失忆症患者有理解能力吗？在日常事务中，通常都讲究看一个人的履历和学历，履历和学历意味着什么呢？它意味着这个人的经验状况和知识储备水平，意味着这个人的“前理解”或“先入之见”的深厚程度，对他的使用，也就是要让其“前理解”或“先入之见”发挥作用。假如一个人既无经验又毫无学识，不受“前理解”的任何羁绊，是彻底的“澄明”了，但他能做什么呢？

经学和理性学科之所以极力排斥“前理解”或“先入之见”，是担心这些东西会干扰文本原意，作出不正确的解释。这种观点是不懂得理解同时也是自我理解。作者制作文本时，是要通过文本来表达一定的意义的，这即是通常所理解的“原意”。这个“原意”和作者当时的自我状况紧密相关，要恢复这个“原意”，首先就要回到作者当时的自我状况。可是这个自我状况是不可返回的，解释者的自我和作者的自我首先就不是一回事，要求解释者的自我与作者的自我等同起来，不仅是做不到的，这个要求本身就是极不合理的。作者的自我状况不是常驻不变的东西，而是流逝常新的东西，即或是作者本人，也很难把这样的自我状况重新模制来。某个文稿丢了，可能就是永远的遗憾，重新再写，就不再是原来的样子；翻阅自己的旧稿，不满意者多，只要有可能会作一些删削增改。因而“原意”本身并不是坚不可摧的实在物，它的本质是流动的、可塑的和开放的，它是作者一定自我状况下的精神产物，不能回复到作者当时的自我状况，这个“原意”是寻索不回来的。

作者留在文本里的东西，并不是赤裸裸的“原意”本身，而是文字符号书写的内容，文本形成之后，能够昭然于世的，只是这些文字符号书写的内容。这些文字符号



因解释而重新发生意义，这个“重新发生的意义”，是解释者对这些文字符号的理解，解释者的“前理解”不可避免地要与这些文字符号发生相互作用，干扰不可避免，与作者写作时理解的对象不尽相同，因而作者“原意”是不可恢复的。

通常以为，不能恢复作者“原意”是以下原因造成的：

第一是文字本身有歧义，故而有歧义的理解，离开了作者“原意”；第二是语境不同，意义的取向不同，鲁迅在《论“他妈的”》一文中，一口气说了几十种“他妈的”的意义，在不同环境下，“他妈的”意义很不相同，因而要努力体贴作者创作时的语境；第三是立场不同，意义的价值取向也不同，贾宝玉身上佩戴的那块玉，贾府上下的人都宝贝得不得了，称它是“命根子”，贾宝玉因讨厌“金玉良缘”，追求“木石前缘”，甩它、扔它，称它为“捞什子”，类似的情况多得很，一篇文章，褒者有之，贬者有之，不同的立场各生出自己的褒贬，因而要与作者保持相同的立场；第四是心态不同，意义也不相同，情绪好时一切皆好，情绪坏时一切皆烦，欲曲意奉承由献媚处生义，欲恶意中伤则从伤害处出言，漫不经心又说一些当不得真的话，因而解释者必须克服个人情绪，保持正常心态。

这些说法，似乎都有一定道理，但没有抓住问题的实质。它们从根本上认为，作者“原意”是可以恢复的，只须解释者克服自身障碍，不受先见之“垢”的蒙蔽，作心如明镜的理解。这些说法本身也是一种“前理解”，它表达了人要求克服自我局限性的非历史幻想。

哲学解释学则认为，作者“原意”是不可恢复的。“前理解”是心灵的认知状态，人不可能不是“前理解”的存在，解释也同时是人的自我理解，解释者必须干预（也就是“干扰”）文本内容才可能进行解释，解释不过是这个干预的结果，不可能是作者“原意”。这就很像物理学的“测不准原理”。量子力学指出，观测对象同时就干扰了对象，不干扰是不可观测的，任何观测结果都是对这种干扰的记录，而不是纯粹对象的客观描述；这种干扰对宏观物体来说显得太小，可忽略不计，但对量子对象来说，它就再也隐藏不住，使得对象“测不准”，无论怎样提高仪器精度都测不准；“测不准”是使观测成为可能的条件。“前理解”使解释成为可能，原因也在于它能干预文本。

“前理解”和先验哲学有某种形式上的相似之处，但两者是有原则区别的。康德为肯定纯粹理性，对主体作了先验范畴和后验经验的区分，在回答“知识如何可能？”的问题时，康德认为：是先验范畴通过主体活动加诸后天经验，梳清整理而纳入相应的范畴形式中，于是就有了知识的产生。康德哲学的长处是，确认了知识不可能由空白主体发生的立场，但他的“先验范畴”在来源上却大有问题。“先验范畴”是先于一切主体历史的存在，但又存在于一切主体之中，因而“先验范畴”是超验的和非历史的绝对存在。“前理解”则不然，它是经验的，是过去的经验，是主体在个人经验中的历史存在，在主体面向新的经验时，它即作为一种事先有所储备的认知状态，占据着主体，主体也只能运用他的“前理解”去进行理解。这样，理解就不再是先于主体的“先验范



畴”组织经验的形式，理解和理解的条件，都属于人的生活范畴，是人的经验和历史。

在“前理解”的诸多因素中，语言无疑是一个基本的因素。不懂得语言，何谈理解文本？语言不是人使用的工具，人在语言中存在着；不是人掌握语言，而是语言掌握着人。语言保存着历史和传统文化，每一代人、每一个人同历史建立联系的最重要的方式，就是学习和使用由历史负载下来的语言。对语言的学习和使用，完全不是一种工具性、技巧性的活动，语言使我们同人类的全部过去，保持思想、文化和情感的联系。我们不是通过语言去理解文化和理解历史，而是理解语言，同时就是理解文化和创造文化，也同时就是理解历史和创造历史。没有一代人对语言的理解，同上一代人完全相同；没有一个人对语言的理解，同他人的理解完全相同；人际间的沟通与交流，并不是使用了语言中介，而是使用语言之时，便是理解发生之刻；语言作为“前理解”，又是理解的产物。在语言中，活跃着一个民族的历史文化，没有这种作为语言内涵的历史文化，任何理解的可能性都将消失殆尽。

“前理解”是每个人都无法拒绝的。每个人在某时某刻降生到某个特定的文化传统之中，他便要接受这个历史和传统文化所外化的语言，他接受和拥有语言之时，他也就获得了作为理解起点的“前理解”。这个“前理解”是先于他个人一切理解活动的历史文化，决定了他理解的角度、广度、深度和态度，形成他最初的视野或境界（horizon），虽说是“最初的”，但都包含着个人与历史由语言形成的全部联系。这个先于他的历史文化存在，其中必有无法剔除的历史“偏见”，他无法拒绝这个“偏见”，这个“偏见”反倒是他的存在状态，是他理解活动的基点，理解从这里开始。所谓“和传统彻底决裂”，不过是空洞的口号，实际上是做不到的，只要在使用语言，语言中的传统就牢牢地把握着他。

对文本的理解所得，不是作者的“原意”，也不是“前理解”，而是文本内容和“前理解”的视野融合（Horizon verschmelzung），文本内容和“前理解”都在视野融合中为意义作出了贡献，获得了新的存在方式。对于文本来讲，这个意义复活了文本，更新了作者“原意”；对于解释者来说，这个意义更新了他的“前理解”，获得了新视野，这是一个新的存在状态，他再去进行理解时，就有一个新的认知起点。于是，语言推进着；文化创造着，历史改变着。

“前理解”在哲学解释学中是一个核心概念，因此多说了几句。对于易学来说，“前理解”概念亦具重要意义，而且常常是判据性的。“前理解”作为使理解成为可能的前件，它的提问方式是：“这样的解释如何可能？”这就把问题指向了解释发生之前，具有理论的前溯力，《传》前易学因此而获益良多。

例1《左》《国》的取象问题。

《左》《国》筮案中，约三分之二的案例是采用取象解释的。取象之人遍及春秋各国，取象年代贯穿春秋终始，所取之象皆同于《说卦》。若问：“《左》《国》之八卦取象如何可能？”其答必曰：“取于一共同的模本，这个模本就是《说卦》。”由此可以推



断：《说卦》之成书必在最早的筮案之前；或者说：“春秋之前已有《说卦》”。

但实证易学囿于“春秋无学术”的“前理解”，虽然对上述事实看得很清楚，但却作出了“《说卦》西汉成书”或“战国成书”的实证。

李镜池先生承认《左》《国》中的八卦取象，却又以为《说卦》至西汉中叶才成书。他说：

取象之说，在《左》《国》已开其端，《彖》《象》传已衍其流，不过范围未广而意义亦简。《说卦》成书“最早也不出于焦（贛）京（房）之前”。^①

这里撇开疑古（“疑古”就是一种“前理解”）思潮的问题不谈，单问“取象之说，《左》《国》已开其端，《彖》《象》传已衍其流”如何可能？如果《左》《国》中的各位取象者不懂取象之法，他能够运用取象之法吗？更一般地说，人能运用他所不懂的东西吗？文盲能讲述字形字音字义吗？不懂外国语者能使用外语吗？即使是“开其端”，说者之能说必当有所凭，听者之能信也必当有所依，这个“所凭—所依”的关系就不是个人事件，而是社会文化库的公共事实。何况取象之法遍及春秋各国，为什么大家都依《说卦》之法行其“开端”？李先生慧眼识出当时的取象“范围未广而意义亦简”，但这不能是当时无《说卦》的理由，我们今天看牛顿时代的物理学，完全可以套用先生的评语，但能说当时没有物理学吗？本书指出《说卦》成书分四个阶段，也正好克服了李先生所看到的问题。

高亨先生所作的工作更细，他将《左》《国》和《说卦》的八卦取象作了校对性的勘比，每一个细节性的差异都被列出，一共列有五点，结论是“基本卦象皆同，引申卦象或同或异”。这个考证本是《说卦》流行于春秋之世的证实，但其最后结论却令人惊讶：《说卦》“疑亦作于战国时代”。不见其他理由：仅见“《说卦》仅记一家之言，未可专信”^②字样。

我很不懂，为何春秋时诸家共同采用的东西，要等到战国年间才让它出世？又为何会原封不动地变成了“一家之言”？

例2《象》《彖》的取象和《易传》顺序问题。

《象》《彖》中，各卦的《传》文皆有取象之辞，取象也皆同于《说卦》，铁案如山，证明《说卦》是《象》《彖》的“前理解”。检查《易传》各篇、可发现各篇皆以八卦取象为辞、表明《说卦》是《易传》各篇的祖源。但实证易学却另持相反的立场：

上例引李镜池先生书言，“《彖》《象》传已衍其流”，意思是说《彖传》和《象传》已有八卦取象的内容。可李先生又告诉人们：《彖》《象》成书于战国，《说卦》成书在

① 李镜池：《周易探源》第320页，中华书局1978年版。

② 高亨：《周易大传今注》第8、637、638页，齐鲁书社1979年版。



西汉。依照这种说法，战国的《彖》《象》引用了西汉的《说卦》！

相类的情况也见于高亨先生的作品。高氏虽认为《易传》之七种十篇皆出于战国，其顺序为“《彖》《象》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》”，这个顺序的正确与否以后再论，这里要注意的是：先有《彖》《象》而后有《说卦》。高亨先生又作《〈彖传〉〈象传〉中之卦象备查表》，详列《彖》《象》中的八卦取象，并与《说卦》对照，皆相符合。这实际上是逐条证明《彖》《象》引据《说卦》，说明八卦取象是《彖》《象》成书的前件，但高氏却认为《彖》《象》先成，又发生了时间反演的悖论。

高氏还作《卦象与卦位》^①专题，以《说卦》中的取象为准，搜索《易传》各篇，皆能列出响应者，说明各篇皆依《说卦》取象。这里的源流关系本是非常清楚的，八卦取象是源，它“流经”《易传》各篇；反过来说也是一样：《易传》各篇从《说卦》那里承继了八卦取象的基因。但高氏的《易传》发生顺序，却将他的辛勤考证无情粉碎，岂不令人惜哉。

例3 诸子百家局面的“前理解”条件问题。

诸子百家的文化繁荣，代表了中国古代文化第一个理性高潮。这一点是大家都认同的。但诸子百家毕竟不是中国文化之源，它是中国文化在流变中发生的理论繁荣高潮，因而就有问题：诸子百家的文化繁荣，需要怎样的“前理解”条件？这个问题尚未受到学界的关注，他们忙于拿着诸子百家的学派特征，去解释古代的文化现象，说某某情况属于儒家，某某情况应归于道家等等，似乎“对号入座”了，问题就得到终极的解决。这里潜藏着一个假设，即认为诸子百家是文化的终极。但事情却不是这样，诸子百家也是需要“前理解”的，这里不妨假设几种状况试试：

第一：如果诸子百家的时代，中国还在使用甲骨文一类的象形文字，能有诸子百家的文化繁荣吗？答案是“不会有”。象形文字的精神实质是图形外物，图形外物的抽象程度十分有限，不足以提供理论思维的语言条件；图形外物以客为本，主体行为被强调为摹写、模仿和仿真外物，其能动性是多受限制的，这就很难体现独立的完整人格，故尔不会出现诸子百家的文化繁荣。诸子百家的出现，需要语言文字的准备，需要文字规范至相当程度，需要理论对于文字的充分驾驭，方可争而鸣之。

第二：如果诸子百家的时代，中国还像殷墟时代的情况那样，每事必卜，巫风一片，能有诸子百家的文化繁荣吗？答案也是“不会有”。因占卜巫文化的实质是非理性的，它与诸子百家的理性精神是不相容的；巫文化崇拜神灵、乞讨命运，命运崇拜下没有独立人格，故尔不会出现诸子百家的局面。诸子百家的出现，需要文化的理性背景，需要人格从命运崇拜下解放出来，只有当社会的巫风衰退和理性的基础已经奠立之时，方可涌现出作为理性代表的百家和张扬理性的争鸣。

第三：如果诸子百家的时代，中国文化的主导权，还掌握在“史官”手中，能有

^① 高亨：《周易大传今注》，第15~51页，齐鲁书社1979年版。对此，我曾著文反驳，见：吴前衡：《春秋说卦》，载《论衡》第一辑，福建教育出版社1999年版。



诸子百家的文化繁荣吗？答案仍是“不会有”。因为“史官”文化首先是王室文化，王室文化本质上是垄断的，是排斥百家、嫌恶争鸣的；“史官”文化同时又是食禄文化，“食禄”意味着人格的依附性，故尔不会出现诸子百家的局面。诸子百家的出现，首先就要打破王官文化垄断的格局、突破文化对“食禄”的依附，有教无类，不拘一格，以自由之身为自由之学，方可呈现百家的繁荣。

因此，诸子百家作为历史文化现象，它是需要“前理解”的，否则，它就是不可能的。《传》前易学的发生过程，正是诸子百家“前理解”的形成过程，因而《传》前易学的发生，将从一些方面对诸子百家的“前理解”作出说明。这也是本书的一个愿望。

（四）“前理解”构成了人的历史存在

“前理解”如何构成了人的历史存在？多少有些令人困惑。如果我们把问题局限于认知领域，困惑是难免的；如果把“理解”当作是人的存在状况，“前理解”当然就是人的存在历史了。

伽德默尔说：“理解就是此在的存在方式”，“历史认识是从此在的前结构（Vor-Struktur）得到其合法性的”^①。“此在”（Dasein）是海德格尔（M. Heidegger）表述“人的存在”的独特术语，它强调人不是抽象的人，不是空白的人，而是“在世界中”（In-der-Welt-Sein）生活的人；这里的“世界”不是外部的环境世界，而是内在的意识世界，是精神生活与之照面而能够现象的世界。“此在”，就是和他的世界不可分离的人的存在。作为海德格尔的弟子，伽德默尔的解释学，是在乃师的基础上进行的，“理解就是此在的存在方式”就是：人和他的世界一同理解，在理解中存在。

“历史认识是从此在的前结构得到其合法性的”是说，历史认识在理解时作为“前理解”，参与到视野融合中去。在海德格尔的哲学中，“前理解”就是“此在的前结构”。海德格尔把“此在的前结构”分析为“先有”（Vorhabe），“先见”（Vorsicht）和“先识”（Vorgriffe）三个方面^②，它们即是解释者个人的历史存在。

“先有”（Vorhabe）是说，每个人都要降生在并生存于某个文化环境，历史和文化在我们意识到它们之前，就已经先占有了我们，构成了我们存在上的“先有”。在我们进行理解时，这个“先有”就是理解发生的先决条件，使我们有可能理解自己和历史、文化、传统。

“先见”（Vorsicht）是指，我们在思考和理解时所凭依的语言、观念和运用语言的方式，这些东西把我们带入理解，而在理解之前，必须对这些东西有所理解。在任何情况下，我们都不可能在没有语言、观念的条件下去理解，每一次理解，都必带着先

① 伽德默尔：《真理与方法》（中译本）第334、336页，上海译文出版社1999年版。

② 在《存在与时间》中译本中，Vorhabe译作“先行具有”，Vorsicht译作“先行见到”，Vorgriffe译作“先行掌握”。见海德格尔：《存在与时间》（中译本）第183、184页，三联书店1987年版。



人的语言和观念。

“先识”（Vorgriffe）也称“先知”，但没有宗教上“先知”（prophet）的意思，也不指神秘的先验智力。它指我们在理解之前已经获得的能力、技艺和知识储备，用作进行理解的起点和参照系。即使储备的知识内容是错误的，也是理解发生的必要条件。理解不可能始于精神的空白状态，精神空白对应于历史的空白，唯呱呱坠地者的历史才一片空白。理解必须以某些已知的东西作基础，哪怕是已知的东西和理解的东西相抵触，“抵触”实际上就是“在理解”，也只能在理解中予以解决。但理解不能不要，也不可能不要已知的东西。人不可能丢弃传统、丢弃语言、丢弃已经获得的知识 and 经验去进行理解，即不可能切断自己的历史作毫无“偏见”的理解，自己的历史是先于理解的存在，它也就是“前理解”结构：“先有”，“先见”和“先识”。

因此，“前理解”构成了人的历史存在，它是理解发生的本体论根据。理解首先必须依托于自己的本体，然后才是其他方面的问题。如认知问题、解释的方法和技巧问题、资料处理问题、修辞学问题等等，它们是在理解过程中加以解决的问题。“前理解”也在理解中得到更新，人的历史也在续写新的章节，在面向新的理解时，“此时此刻的理解”已经变作历史，结构到新的“前理解”结构中去。

“前理解”构成了人的历史存在，强调认知主体的历史性，唤起主体意识到自己是在历史中的存在者，不是在历史之外的“纯粹意识”。披露理解对于“前理解”的依赖性，并非是要推荐人们去歌颂“前理解”，袒护“偏见”，它旨在描述和展示理解是人生中不可避免的历史存在。理性不是克服“偏见”的法宝，而是“前理解”使理性的历史存在成为可能；“前理解”包容着理性，也包容着信仰、直觉、情感、下意识、意向和目的性，包容着人从他的历史中所接受的一切。在历史的视野中，理性是“前理解”的一部分，它通过理解扩大和改变“前理解”的范围，提高“前理解”的水平，而不是消灭“前理解”。偏颇之见也在“前理解”的历史存在中得以克服或校正。

传统易学的易学家们，是不承认“前理解”的，他们主张“以空灵之性体达圣人之心”。“空灵之性”的意思是，把心灵的一切尘垢都洗涤干净，达到一种心性空明的精神状态；这实际上是一种幻想，“空灵之性”说白了就是精神空白状态，从来也没有人做到。“体达圣人之心”，立刻就暴露了“空灵之性”不空，它染有“体达圣人之心”的传统成见。不仅如此，他们还假定，古人的生活历史和他们是同样的：他们用“八八六十四”的方法来解释六十四卦的来历，古人就应当如此；他们用“太极一两仪一四象一八卦”的展开式去表述宇宙的发生，以为古人也是这样的。这样，他们就把自己的理解强加给了古人。长此以往，这种做法本身也就成为传统，成为传统易学家们“前理解”中根深柢固的成分，故而谁也没去揭发它，让它长存两千年。

实证易学家们也是不承认“前理解”的，他们自以为不带框框，只用证据说话，因而是科学和公正的。但他们不清楚，“使用证据”的本身，就是“前理解”规定的行为。屎尿在平常人眼中是肮脏东西，避之犹恐不及，可在化验师那里，它就是证据。化验师之



专业训练和从业实践的历史,才能够让屎尿成为证据,起作用的还是“前理解”。实证易学家们带着他们的实证理性,带着他们对“圣人”史观和传说历史的怀疑和批判,在传统易学中寻找有待实证的问题。这样的问题找了很多,总的情况是,被实证的问题都是他们想实证的问题。“想实证的问题”,就是实证之前的“前理解”。“五四”时期,胡适倡导“科学方法不过是大胆假设,小心求证”^①,对冲击传统经学和创立新学极具号召力,这个“大胆假设”是什么?它从哪里来?这个“大胆假设”就是“前理解”,它来自于假设者的生活历史,如果假设者没有认真地读过古史的书,他有天大的胆子也提不出假设的问题来。

顾颉刚所谓“层累地造成的中国古史”^②,曾经是实证理论家的理论旗帜,也是外国人承认的“中国史学”^③。这个“层累地造成的中国古史”是说:中国古史是一层一层地堆累上去的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背;时代愈后,传说的古史愈长,时代愈后,传统中的中心人物愈是放大,最初的传说,具有最简单的形式。这无疑也是实证之前对中国古史大有怀疑的“前理解”,导致了一系列的疑古之作。实证学家希望给散漫铺叙的中国古史以逻辑秩序,但他们的逻辑秩序又被简单化为“由简到繁”的量变关系,而“由简到繁”的量变关系不足以秩序中国古史,故而实证学家们的滔滔实证,常常被化作乌有。

拿着“由简到繁”的透镜来看待六十四卦成因,自然是不满意于“伏羲始作八卦”的八卦起源说的。因为八卦还不够“简”,是“—/--”的三联体,有 $8=2^3$ 的形式;最简单的是“阴阳”,它只对应于“2”,应是六十四卦的逻辑起点。这样做,既合“易有太极,是分两仪,两仪分四象,四象分八卦”的古说,又予六十四卦的成因以逻辑,何乐而不为?于是,六十四卦的“阴阳”起源说充斥着20世纪的易学论坛,有男根女阴说、结绳记事说、算筹说、日月说、月相说……五花八门,不下十余种,基本思路却只是一个,即构造“阴阳—八卦—六十四卦”或“2—2³—2⁶”的层累三部曲逻辑。

这个三部曲逻辑虽然美妙,但它却存在严重的构造性问题,即难于在历史中得以建构。本书将在适当的地方将其困难揭示于众。对于《传》前易学来说,它的口号就是“回到先民的前理解”,从先民的生活历史中去勘探易学的源头,而不以我们的逻辑起点为易学源头。

(五) 理解是人的“效果历史”

“效果历史”(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein),也称“受历史作用的意识”。

① 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文存》三集卷一第188页,亚东图书馆1930年版。

② 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》(一)第61页,上海古籍出版社1982年版。

③ 巴勒克拉夫(G. Barraclough)在《当代史学主要趋势》(上海译文出版社1987年版)一书中写道:“中国古典史学被简洁地描述为‘官僚们写给官僚们看的历史学’”(第150页);“在中国,以西方历史学和社会科学的概念和方法为基础,扭转历史研究的方向,则以顾颉刚这位中国史学家的名字为标志”(第152页)。



理解是解释者和对象的视野融合，融合是一种效果，是解释者的体验。在体验中，包含着解释者对对象历史的认识，诸如“时代背景”。“作者生平”、“流传情况”、“旁人评说”之类，这些是古典解释学和语文学中都认真注意到的。“效果历史”作为哲学解释学的精神所在，是视野融合对解释者的“前理解”所起的作用，因为“前理解”是历史占有个人的方式，理解是历史在当前的延续，这种作用是在“前理解”基础上发生的历史延续，故而称为“效果历史”。“效果历史”表示，同一对象对于不同的解释者，其效果是不同的，因为它作用于不同历史的主体。因此，同一对象在不同主体面前的效果是不同的。所谓“外行看热闹，内行看门道”，“热闹”和“门道”就是很不相的“效果历史”。

历史客观主义的素朴性在于，它详于对象的历史品质，却忘记了他自己的历史性。他们以客观性为由，总以为对象或作品有一个客观的意义放在那里而采取独断论的立场，喋喋不休地告诫人们“尊重客观意义”、“尊重作者原意”，殊不知同一对象、同一作品向不同解释者开放产生不同的效果。伽德默尔写道：“在重新唤起本文意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去，就此而言，解释者自己的视域具有决定性作用，但这种视域又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点，它乃是更像一种我们可发挥作用或进行冒险的意见或可能性，并以此帮助我们真正占有本文所说的内容。”^①

对于解释者来说，“效果历史”就是其经验的展开。经验总是对有限性的体验，它让人体味到人生的有限，知识的局限，它让人意识到他是在生活中体验的人，是受历史局限的人，他不能实现跨越历史的生活。经验哺育着人的历史意识，它对人生是一种建设性的否定（negativity），经验的有限感告诉人一个已知的世界，同时也向他开放一个未知的世界。历史性的生命线正是生活中的经验，经验使人在有限的体验中向无限开放着，向着未曾体验的人生开放着，任何经验都不曾结束真理，它永远朝着新的疑问和新的答案开放。作者“原意”绝不是真理的最后归宿，文本内容在“效果历史”中实现自己的生命。

《四库全书总目》对易学“两派六家”和“易道广大”的概括，已经很能说明《周易》“效果历史”的多样性了。但这种概括是远远不够的。其“不够”，不是说数量上不曾穷尽易学的门派和家数，而首先是，这个概括全在传统易学的范式之内，而不曾触及易学的其他范式，没有触及易学质的区别。黄寿祺先生《论易学之门庭》^②，内容远较四库馆臣们概括得详密，然其病相同。为此，有必要对易学范式作专题讨论。

三、易学范式

由于传统易学占据易学长达两千多年，人们便以为“易学”就是这个样子，它只

① 伽德默尔：《真理与方法》第496页，上海译文出版社1999年版。

② 黄寿祺：《论易学之门庭》，载福建大学学报1980年第三期。



有传统易学一个模样，那就是传统易学或哲理易学一个范式。于是，易学的讨论也就全部框架在这样一个范式里，就不免出现削足适履和排斥异己的情况。

范式^① (paradigm)，是规则、规范、模式的意思，要点在于大家都认同并遵循。科学史家常说的“科学范式”，是说科学的存在，不是某个科学家个人的行为，而是以科学共同体所公认的规则、规范、模式的形式存在的，科学家的工作；必须依这个范式的规定行事，否则，他的工作是不为科学所接受的。犹如体育比赛的“犯规”一样，要“罚出场外”。这就决定了科学发展的两种形式，一种是在一个范式内的发展，它是科学知识在这个范式之内量的积累和扩张；另一种是科学知识突破范式的框架，用新的范式来取代已经过时的范式。前一种发展称作常规科学，后一种发展则是科学革命。

科学范式说明，科学的存在不是一个定理加一个定理、一个实验加一个实验，而是有着一套规则体系的范式的存在。范式比某个定律或某个实验更具稳定性，故而某个定律或某个实验被否定，并不对范式构成威胁，相反是范式的内在发展。只有当新的实验和新的定律直接对范式造成了威胁，致使范式中的定理和实验失去了共同的基础，就爆发了“科学危机”。这时，就出现了一些彼此竞争的新理论，竞争着解决“科学危机”，意在替代已经过时的旧范式。于是，其中那个解释力最强的新理论，就被选作新的范式，成为科学的新基础。科学结束了自己的革命时期，重新步入常规发展的轨道。

例如，绝对时间和绝对空间是经典物理学的范式，它有很大的发展容量，牛顿 (I. Newton) 力学、热力学、古典电磁理论和光学理论，都是在这个范式下建立起来的物理学理论。曾经发生过与这个范式相冲突的物理事件，但为了维护范式的权威而曲解这些物理事件，使之符合范式的要求。例如电磁传播的问题就与绝对时空相冲突，结果用“超距作用”的解释向绝对时空妥协。19世纪将尽时节，迈克尔逊 (A. A. Michelson) 测量“以太风”的实验，发现了光速和绝对时空的相对运动定律相矛盾；瑞利 (L. Rayleigh) — 琼斯 (H. Jeans) 的热辐射实验又破坏了绝对时空的连续性，于是爆发了“物理学危机”。直到相对论和量子力学产生之后，经典物理学和绝对时空都变成了有条件的物理学极限形式，旧的范式让位于新的范式，物理学获得了革命飞跃的进步。

“常规发展—革命—常规发展”的历史轨迹，正是易学史的轨迹。易学的发展，既有量的积累扩张，又有质的革命飞跃，它们无不以一定的易学范式为背景。一部易学史，不是易学著作和易学家的堆砌，不是传统易学的流年年谱，而首先是易学范式自我展现和自我更新的历史。所谓“易学范式”，即指一种易学的常规状态，大家都按公认的原则或模式作《周易》的解释，它是易学的渐进发展。所谓“范式更新”，即由一

^① “范式”一语作为科学史的基本范畴，是美国科学哲学家库恩 (T. S. Kuhn) 的发现。他用“科学范式”的方法对科学史所作的研究，是目前在国际范围内科学史研究的主流。参见库恩：《科学革命的结构》，上海科技出版社1980年版；另见拉卡托斯 (I. Lakatos) 和马斯格雷夫 (A. Musgrave) 编：《批判与知识的增长》，华夏出版社1987年版。



种易学范式质变为他种易学范式，它是易学革命，是易学的飞跃性进步。

易学范式具有稳定性，但这种稳定性是相对的。一方面，它终将由他种范式所取代；另一方面，一个范式的内部又可划分为若干次级范式，显出发展的阶段性，例如传统易学范式又可分为经学易、玄学易、理学易、朴学易等亚级范式。由此可以看到，易学不是传统易学的一匡天下，而且，传统易学也不只有一副面孔，它的内容和形式，都有广泛的多样性，呈显多彩多姿的“效果历史”。

在传统易学（或哲理易学）范式中，不同的历史阶段展开着不同的易学主题，每个易学主题皆联系着形态不同的流派，每个流派又有许多各具特色的易学家和多姿多彩的易学著作。于是，传统易学展示了千姿百态而五彩缤纷的易学存在。但这种千姿百态而五彩缤纷的易学存在，都遵循相同的解释学规则，它们的解释对象，皆是“经传合一”的《周易》。也就是说，经传合一的《周易》文本（text），是两千多年来的易学所共同面对的解释对象，千姿百态而五彩缤纷的传统易学，皆是与经传合一之《周易》文本发生视域融合的产物。因此，经传合一形态的《周易》文本，是造成传统易学之形形色色的共同的文本依据，以这样的文本为解释对象，是传统易学共同遵奉的原则。经传合一的《周易》，是传统易学范式的文本基础。

除共同的文本基础外，“象数与义理”，“一阴一阳之谓道”，又构成了传统易学方法和命题系统的基础。在不同的历史条件下，尽管易学的内容不断翻新，不同的易学家又各自采取不同的立场，但立论、释解和行文，皆不离“象数与义理”和“一阴一阳之谓道”的理论原则。最后，给解释对象和理论原则以合理性前提和终极支持者，就是“圣人作《易》”。因而，“圣人作《易》”，“经传合一”，“象数与义理”和“一阴一阳之谓道”，构成了传统易学范式的框架。在漫长的封建社会里，易学都不曾逾出这个框架。

但这个框架又不能范围全部易学。第一，它不能范围“五四”以来的现代易学，因为现代易学是对传统易学的反动，它是打倒“圣人”的易学，是还原经传本相的易学，虽然它还未完全摆脱“象数与义理”的困扰，却对“一阴一阳之谓道”进行了新的有益的探讨，故而是不同于传统易学的范式；虽然它的发育至今还不充分，但它作为新范式的生命力却是旺盛非常的。第二，它不能范围《易传》确立之前的易学，那时易学的本体是占筮，占筮不需要“圣人”，《易传》尚未兴起而不可能经传合一，“象数与义理”和“一阴一阳之谓道”，都不是占筮的话题，故而也是不同于传统易学的范式。两千五百年前的孔子，对此已经有了明确的划分。他说：

赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。

帛书《要》

“同途而殊归”，说的何等之精当！“同涂”者，同是易学，即皆属朱伯崑先生“易



学”定义中“种种解释”之中的“某种”；“殊归”者，范式不同也，它们各自遵从不同的规则。因而占筮易学是一个独立的易学范式。

这样，我们就看到历史上存在的三大易学范式：占筮易学；传统易学（亦称哲理易学）和现代易学。同为“《易》文本的解释”，使它们通为易学；各有不同的原则和框架又将它们区别为不同范式。不同范式之间是不能直接通约的，范式之间的过渡通过易学革命实现，故而不能用传统易学的一套去衡量所有的易学。

以下是三大易学范式基本情况的对照比较：

（一）占筮易学

本质特征：通过占筮实现对《周易》或《易》文本的解释。

核心规则：施行筮法，通达命运神灵兼选择占辞。

文化类型：神性巫学。

基本价值：命运关怀。

存在时间：远古至孔子。

历史去向：沦落为“小文化”，迷信影响至今犹存。

（二）哲理易学

本质特征：直接以《周易》为学问道德本原而进行解释。

核心规则：《经》《传》合一，“象数与义理”。

文化类型：道德人文理性。

基本价值：境界关怀。

存在时间：孔子至“五四”。

历史去向：成果为现代易学的营养；形态之遗风犹存，但日趋式微。

（三）现代易学

本质特征：《易》和人的本质关系。

核心规则：与世界规则接轨。

文化类型：人文科学。

基本价值：价值本身的关怀。

存在时间：“五四”至今。

历史走向：总结和整合文化，重建形而上学。

每个范式都标志一个高度，获得一个视野。

《传》前易学讨论《易传》确立之前的易学，但它立志，绝不去单纯拷贝古代易学原貌；讨论是在现代易学的基地上进行的，在尊重历史的前提下，它乃是现代视野中的《传》前易学。



第二章 占 筮 易 学

经由占筮而实现的《易》文本解释，就是占筮易学。

占筮易学曾是占统治地位的主流文化，《易传》确立之后，《周易》的哲理性解释则主导了易学，占筮易学沦落为“小传统”，流俗于草巷野间，越来越暴露其落后和腐朽文化的性质。

今日里研究占筮易学，不是要把它当作一枚野果来咀嚼，品尝野果的味道，开发野果的价值；而是为了探寻中华文化的源头，勘察中华文化的理性如何从巫性文化中奠基并绽放美丽的花朵。

中华文化作为世界上伟大而独特的文化区，自有其中坚的思想，最崇高的概念，最基本的原动力。它们被认为产生于“轴心时代”^①（axial age），中国人证明自己有能力和整个宇宙进行对比，从自身内部发现了自身和世界本原。中国的“轴心时代”通常被定格为孔、老及其诸子百家，最崇高的概念和精神原动力被称作“道”。尔后，人们在思想的每一次飞跃前，总是要回忆和重新认识轴心时期的文化创造，寻找精神的原动力^②。

占筮易学是“轴心时代”之前的主流文化，中国文化通过占筮易学走向“轴心时代”，这个过程即是《易传》的发生和形成。其中，理性中坚思想的形成，最崇高概念的发生，理性精神原动力的爆发，都在这个过程之中，使我们能够看清中国“轴心时代”的形成和展开过程。占筮易学作为这个过程的文化起点，作为“输入端”进入这个过程，它的“输出端”就是“轴心时代”的文化繁荣。

作为文化存在，占筮易学有着自己的结构与功能，依仗其结构与功能，它得以在几千年的洪荒条件下，存在、演变和传播。本章将把这个结构与功能揭示出来。占筮

① 雅斯贝尔斯（K. Jaspers）在《智慧之路》一文中认为，公元前 800 年到公元前 200 年，几乎同时在中国、印度和西方发生了理性的革新，文明告别了古代蒙昧而走向理性高涨。他把这个时期称作“轴心时代”（axial age）。载《文化：中国与世界》第 69 页以下，中国广播出版社 1987 年版。

② 参见余敦康：《回到轴心时期》，载《内圣外王的贯通》第 533 页，学林出版社 1997 年版。



易学也有自己的起源，这个起源就是全部易学的起源，它是全部易学的坐标原点，本章将揭示：在没有文字、没有数字也没有数学的文化条件下，六十四卦的起源。这是一反传统的新说，它将接纳各种严峻考验。其后的易学，突出的表现，便是《易》文本和筮法的不断更新和完善，形成所谓“《经》前易学”，即《周易》经文文本出现之前的易学。《周易》的出现，则把占筮易学推向顶峰，它的文本和筮法都是最卓越的。其文本，和今日所见的情况相差无多；其筮法，实现了高概率条件下唯一性的确定，失传后，两千多年来都没有得到过恢复。本章也将把《周易》古经原貌恢复出来，并把《周易》筮法予以形式的再现，以澄清自传统易学以来在筮法研究上的大误会。最后，因为《周易》把占筮易学推上了顶峰，占筮易学的全部缺点也便通过《周易》的占筮解释暴露出来，出现“占筮解释危机”，《周易》的解释再也不能局限于占筮的形式之中，它要在新的解释形式下才能继续生存；在克服占筮解释危机的过程中，八卦取象的解释发生了，它是一种不依赖占筮的自源性解释，占筮易学的根基因此而动摇，《易传》从这里开始发生。

第一节 占筮易学是《传》前易学的本体

本体即是存在者之能存在的实质形式，离开了本体，存在者就不存在。正是在这个意义上，占筮易学为《传》前易学的本体。

因为离开了占筮，就无所谓六十四卦或《易》文本的解释，即既无所谓易学，也无法解释《易》文本的传播和发展。而且，离开了这个本体，《易传》的发生就成了无源之水，易学也就是一片空白，我们又要回到“圣人作《易》”的陈腐观念上去。正是由于占筮易学由发生、发展、成熟而走向腐朽，才有了《易传》的发生，造成了易学革命。因此，要明白《传》前易学，首先就要对其本体有所认识。

占筮易学的本质特征，是《易》文本的巫源性解释。

占筮易学作为易学的存在方式，其本质特质是：《易》文本的解释由占筮决定。因时在易学的童年，其间也包含《易》文本自身的建设和完善，它们也通过占筮而实现。离开了占筮，这一切都是空的。

占筮易学是对《易》文本的巫源性解释。《易》文本不具独立性，对它的解释也不能随便进行，必须启动占筮程序之后，方有可能进行解释。这时的《易》文本，不是我们今天称作“读物”的那种文本，不是我们能直接面对的解释对象；它是执行占筮而用的法器性质的工具书，它的内容被认为是命运神灵的意旨，这样的意旨不是随便可以翻阅的，而必须通过占筮程序，与命运神灵进行“交流”，然后，方可把神灵的意旨以《易》文本的形式表现出来，其解释才是有效的。

而且，《易》文本的哪个条目被解释，不是解释者自由，而是由占筮规定，占筮依照筮法的操作指向了哪个条目，该条目才被占筮选中，占断解释仅是对占得条目的解释，唯它才是神灵意旨，唯它才被解释。其他条目虽然也在文本之上，但未被神灵选



中而不予占断，失去了被解释的机会。占断解释的内容，不是直接地去理解《易》文本的意义，而是借助于占筮所占得的《易》条目，去回答求筮者所筮请回答的问题，《易》文本显示命运神灵的存在，对它的解释只是占筮所驱使的仆役，是理解神灵意旨的工具。因此，对于《易》文本的解释来说，占筮是原因，是规则，是指定，是导向，是一切价值的准则，占筮使得解释《易》文本成为可能。

由此可以看到，占筮易学虽然具有“《易》文本解释”的形式，但这种解释是以占筮为前件、为先导的。而占筮之所以能行，总是假设有一个掌握人间命运的神灵，这个命运神灵是什么，是某种物？是图腾？是祖宗？是上帝？是天命？这里不去管他，但他拥有超人世的、从而拥有超自然的命运力量，则是毋庸置疑的。这种超自然的力量就是巫性力量。对于占筮易学来说，这个巫性力量是占断解释的先导和源泉，它驾驭了解释过程和解释结果，故而占筮易学的本质是《易》文本的巫源性解释。

《易》文本的巫源性解释，是巫性文化的表现。它作为《传》前易学的本体，准确地标志了《易传》发生之前易学的巫性，它与《易传》之后的哲理易学是大相径庭的。它也说明了，《易传》发生之前的易学，是一个巫性的存在，随着《易传》的发生，易学由巫性走向理性。有些作者，为了维护易学的理性庄严，为易学设定了一个充分理性的起点，然后“被占筮利用”^①，这种观点是站不住脚的。殊不知，巫性文化是一切文明的摇篮，一切高级的文明形态都是从这里发源，而不是相反的。走出巫性，进入高级文明，是历史的进步；由理性转入巫性则是历史的大挫退。为了易学诞生时的理性庄严，而不惜伪造一个历史的大挫退，实在是没道理。

占筮易学的本质是《易》文本的巫源性解释，又说明《传》前易学时期的人格发展是不健全的。人们颠簸于命运的飘摇而不能自主，只能把自己的命运托附于命运神灵，求其托庇和关照。与这种状态相对应的“人”，是匍匐在地上爬行的，其视野就是眼前的一小块，关心的问题也是直接切身的吉、凶、利、吝。这样的人，经历了怎样的革新变化，竟造成了诸子百家的文化盛世，这也就决定了，《易传》的发生是《传》前易学的重点。

第二节 占筮易学的结构

占筮易学的本质特质，是《易》文本的巫源性解释。它体现于一个文化结构的支

^① 例如：张吉良先生主张易学的算筹起源说，这个起源很是理性，有“数、象、理的统一”，然后又说：“筮非《周易》本意，《系辞》传授以揲蓍乃发展为《易》筮。”（《周易通读》第16~30页，齐鲁书社1993年版。）又例如：韩勇先生以为《易》源于“阴阳”，“阴阳”实指日月，是人们实践观物取象的结晶，这个起源也很是理性，然后才有六十四卦的筮书《易经》。（见《太易论》，山东友谊出版社1998年版。）



持和展开。倘无实实在在的文化结构在发挥作用，它不过是海市蜃楼，诱人，但却虚幻。占筮易学的结构可概括为以下公式：

命运崇拜 + 筮仪 + 筮法 + 《易》文本 + 占断解释

以下对它们分而述之。

一、命运崇拜

初民告别了原始的蒙昧，即开始了命运的苏醒，急切地关怀自己的命运。这是文化的重要进步。命运关怀的表现，为对某物某事之后果的计较和思虑，计较和思虑的中心点是命运的好坏。去狩猎，多获还是少获？迁徙涉川，有险还是无险？去作战，俘还是被俘？去作田，好年还是凶年？如此等等，都是命运苏醒的关怀。命运的苏醒，意味着人对自己的未来有了意识，意识到了未来的捉摸不定，意识到这种捉摸不定直接关联着自身的命运，意识到置身于变幻莫测的世界中命运的飘忽不定；于是就产生了对命运有所谋划的要求，以求在变幻的世界中能够趋吉避凶，获得美好的命运。

命运的苏醒发生在生产水平和认识能力都相当低下的时代，人们所能进行的谋划是非常有限的。在深感命运的捉摸不定和对美好命运的强烈追求中，人们从心底呼唤着能力巨大的命运力量，想象着这个巨大的命运力量能够制约世界的变化，掌握着人世间所有人的命运。于是从命运的苏醒走向命运崇拜，以为只要对这种命运力量顶礼膜拜，并以某种神秘的方式与之沟通，就能从那里获得命运的庇佑，获得趋福弭灾的启示和力量。也于是，就把这种命运力量对象化到客观物体身上——某种物体，图腾，祖先，上帝，天命等——赋予它们以超然的命运力量，尊它们为命运神灵，对它们作命运崇拜。这样，心底所呼唤的、在想像中所向往的命运力量被对象化后，这样的对象物便具有了超然的神灵意义，变成了命运崇拜的对象。

文化学资料显示，将人的命运之柄异化为外物，使其获得了超自然的神灵性质，继而变成支配人世命运的神灵之物，不为某些民族所专有，而是各个民族都要经历的童稚时期。卡西尔（E. Cassirer）把这种神化外物的发生分作四个阶段：首先是“瞬时神”，外物对命运的支配作用随机生灭，并不长期固定；其次是“专职神”，支配命运的外物被固定了，但专司某种职能，有些管收获，有些管生育等等；再然后是“人格神”，它不一定具有人的外形，但却具有人格品质，肩负主宰人世命运的责任和相应神通广大的主宰能力，氏族图腾和祖宗神多属于此。最后是统一神，它是神中之神，它是最高的主宰，握有支配一切的权力^①。统一神是氏族兼并和部落联盟的文化对应物，是民族统一的信仰先兆。发生于商殷时期的“天帝”就是这样的统一神，他高居苍穹之颠，由诸神、祖宗和先贤侍奉，他或者就是浩瀚无际的天空，驾驭着日月星辰运行，

^① E. 卡西尔：《语言和神话》第二部分，三联书店 1988 年版。



安排着风雨雷电和年岁丰欠，他高高在上而又无所不在，支配着一切人的吉凶祸福和利害休咎。认为天对世间的一切命运实行支配和控制，即所谓的天命观。天命观是命运崇拜的高级阶段和集中表现，由于中国先民之命运崇拜的内容复杂，许多问题还不很清楚，故而以后在提到命运崇拜时，一般就用“天命”或“天命观”来称述。

天命观是人们关怀自己的命运而又不能自持，幻想人命系于天命的思想观念。于是将人命托付于天命。因传统之使然，人们相信天命将其意志藏匿于甲骨灼纹或卦画之中，从而，问命于天就对象化为“问龟”或“问卦”的形式，一当事涉命运问题，天命观就驱动人们走向卜筮，以为卜筮能通达上天，上天通过卜筮给人以命运的启示。

《礼记·曲礼上》说卜筮“使民决嫌疑，定犹与也”，这里的“嫌疑”和“犹与”，首先不是认识论的问题，也不是知识论的问题，而是关于生存论的问题。生存论的“嫌疑”和“犹与”，就是命运关怀。当人们自觉到命运的捉摸不定而困惑无措之时，他的心中就燃起“人命系于天命”的火焰，驱动他去与天沟通，驱动他走向卜筮，祈求天命的决断和启示，以“决嫌疑而定犹与”。在今天，几乎人人都明白天命观是荒唐可笑的，但在先民，对天命却是虔诚敬信的。他们的世界全部都笼罩在天命的穹庐下，天命观就是实行卜筮的引力场、动力源和驱动器。这就是当时的文化，就是当时的传统，否则就不会发生卜和筮。就占筮易学的结构而言，命运崇拜是内驱的原动力。

命运崇拜的对象是超自然、超人的命运力量，目的是为了趋吉避凶，命运交流的方式是以符号（卜以甲骨灼纹，筮以《易》文本卦画）为中介的“神秘互渗”。在这个基本点上，它的思维形式是非理性幻想，是巫性支撑着的精神信仰。列维-布留尔（L. Brühl）称：

对原始人来说，占卜乃是附加的知觉，如同我们使用工具能使我们看到肉眼看不到的微小东西或弥补我们不足的感觉。原始人的思维则首先和主要利用梦，然后利用魔棍、算命晶球、卜骨、龟鉴、飞鸟、神意裁判以及其他无数方法来在神秘因素及其结合为其他方法所不能揭示时搜索它们。原始人的求知欲甚至比我们的还强……由于原始人的思维本身的结构，占卜则是这种思维所必须的。

其实，没有什么风俗比占卜的风俗更普遍的了。我不相信有哪个原始社会是不需要占卜的。^①

“占卜乃是附加的知觉”，道出了命运关怀的心理强度，直观地表达了人们在命运神灵面前战战兢兢、如履薄冰的虔诚崇拜。在没有其他文化因素的条件下，这种巫性力量不仅是强大的传统，而且是顽固的现实，倘若有所触犯，会遭致极其严厉的惩罚。

^① 列维-布留尔：《原始思维》（中译本）第280页，商务印书馆1987年版。



因而巫性文化的进步是相对缓慢的，巫性时代持久而漫长^①。

二、筮仪

如果说天命观是思想的内在存在，那么，它外在的形体表达，就是筮仪。筮仪是实行占筮的先程序，是巫性文化气氛很浓的礼仪活动，要把内心的虔诚崇拜，郑重其事地礼敬于外，就是当时的知识和文化，由专职的或有专职身份的“巫”或“覡”来执行。《说文》称：“覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫”，其“斋肃事神明”，就是天命信仰化作形体表达的仪式规定，古时由“巫”或“覡”来执行，西周以后，执行者一般称“史”。

在《仪礼》中，《士昏礼》等篇有关于筮仪的较为详细的记载，其气氛庄重肃穆沉静雅致，表现了入周之后神秘中透出典雅的风格。在那之前，筮仪的表现当是隆重而热烈，有祭祀与歌舞入仪。甲骨文中“巫”“舞”相通，有巫者作舞之意，巫者以舞为职，赋意义予肢体的表达，仪式之需也。对筮仪而言，无论是静穆还是热烈，都是献媚和讨好神灵的仪式，目的都是为了表达对上天的礼敬和虔诚，以沟通天命，获得命运的庇佑和指点。一般来说，筮仪并不直接释《易》，而是释《易》的前奏，但如果没有这个前奏，也不会有以后的节目，因而筮仪当是占筮易学的必要结构。

在古代，仪式具有传递文化、教育民众、团结族群等广泛的社会功能。筮仪亦是如此。参与筮仪，同时也是对占筮易学的承继和认同，是占筮易学作为传统、作为文化，对广大民众思想的占领。

三、筮法

既在内心崇信天命为至高无上的神灵，又行筮仪把内心的虔诚向神灵袒露出来，但仅此还不足以通达天命。在占筮易学看来，通达天命，即把求筮的问题上告天命并把天命的旨意再传达下来，必须执行一套严格的程序，这套程序即所谓筮法。大体情况是：求筮的问题通过揲蓍之法告之于上天，上天的意旨就被安排在揲蓍占得的《易》文本中，对该处的《易》文本作出解释，即能从天命那里获得对于自身命运的启示。

由此不难看出，筮法的实质是沟通天人观念演成的操作之法，它是一套以《易》文本为中介而实现的、交通天人以获得命运关怀的程序法则。占筮易学的各种要素都在筮法里聚齐，并通过筮法而获得彼此都认同的解决，完全可以说，没有筮法的占筮就是没有水的河流，没有木头的树，筮法是占筮易学的支柱。占筮易学的发展，突出地

^① 有一部篇幅不小的新书，副标题是“巫术与中国巫术文化”，可是却将占卜排拒于外，照此讲来，中国将只有咒语、魔力、厌胜之类的巫术，而没有巫文化时期。见詹鄞鑫：《心智的误区》，上海教育出版社2001年版。



表现为筮法的进步；占筮易学的衰落，也突出地表现为筮法的坍塌。

因此，筮法居占筮易学的中心环节，也获得了最重要的发展，特别是其形式化的方法，需有能够进行操作的不含糊性。不同的《易》文本，因时代和地域的差别，也相应有不同的筮法。《系辞·上》“大衍之数五十”之章所记的《周易》筮法，已是相当严谨而完善的形式化体系，表现出高度形式理性的智慧。其中，关于揲蓍成卦后的高概率稳定性问题，关于变卦定爻的唯一性问题，都是令人叹为观止的。可惜一直不曾昭然于世。

传统易学对筮法的研究，至朱熹时已经定型，以后再无多大改进。评说传统的筮法研究，可用四个字：“不得要领”。其成卦法则，说中了揲蓍结果为“六、七、八、九”，对它们的揲蓍概率却全无考虑，而这个概率是关系到变卦的有效性的；其变卦法则，更是用大义之言语敷衍，几乎无法实现操作，居于核心地位的“唯一性定爻”问题根本不曾提及。这是传统易学轻视形式理性的突出表现。本章将在“《周易》筮法”一节作专门讨论。

筮法中没有“八卦”和“阴阳”的任何地位，表明它们与占筮无关。

无论筮法中包含着多少形式理性的成分，但它的前提和本质，都是巫性的，是为“沟通天人”之超然互渗服务的，是巫性原则下的形式理性。因此，这种形式理性不是独立的，而且总只是一些片断，总被局限在巫性的框架中。由于筮法对占筮易学的支柱作用，故而占筮易学的衰亡，就直接表现为筮法的层层剥蚀而终于陷落，它所支撑的大厦也随之坍塌。这个过程在第三章中将逐步演示出来。令人遗憾的是，筮法中所包含的形式理性成分，也成了占筮易学的殉葬品，随着巫性文化的陷落而失传。代之而起的是“象思维”独大，传统易学一直有形式思维不足的缺陷。

四、《易》文本

《易》文本的通例，是皆有六十四卦；即使是六十四卦没有全部画出来，而六十四卦的概率向占筮敞开，其文本作用也是当予认同的。

在占筮易学中，《易》文本的作用有三。

首先，它作为天命信仰崇拜的象征物。六十四卦的卦画符号被视作寓藏天命的语言，与卦画符号相对应的卦爻辞，则被视作可以翻译天命的人言。这样，六十四卦即是天命信仰的对象化，承载着人们对命运关怀的殷切希望和命运的变幻莫测。在天命观的驱动下，人们祈求于天，就变成对《易》文本的顶礼膜拜。所谓的“沟通天人”，实际上也就是通过揲蓍与《易》文本建立联系，与《易》文本发生沟通。

第二，它作为筮法的中介。卦画之六十四卦的形式性质（即“一/--”六联体），六十四卦是筮法的起点，筮法的根据。所谓“四营而成《易》，十有八变而成卦”（《系辞·上》），就是奔着“一/--”六联体来的，没有“一/--”六联体的事先存在，筮法



就不是这个样子。它又是筮法变换的中间体，无论是成卦之法还是变卦之法，都要通过“一/--”六联体的形式才能起作用，否则是无法作筮法变换的。

第三，它作为占断解释的依据。即经过筮法的变换之后，指示出天命在《易》文本中的寓藏位置，该处的六十四卦所指，即象征着天命对求筮问题的回答指示，对这个地方的卦画进行解释即是占断解释，让求筮者明白天命的意义。这就是《易》文本解释的巫源性。如果没有占筮的发生，当然也用不着占断解释，也用不着《易》文本作解释的依据，是占筮引导和造就了占断解释，赋予《易》文本以生命。六十四卦因此而反复再生。

以上三条都说明，占筮易学中的《易》文本不具独立性，而是依附于占筮、且服务于占筮而存在的，是巫源性的解释对象。在这种情况下，它就是巫学性质的筮书。《周易》是较为晚出且最为完备的《易》文本，但其文化性质和其他《易》文本并无二致，同样是巫源性的解释对象，同样也是巫学性质的筮书。

“《周易》是怎样性质的书？”是使易学长期困惑的问题。两千多年来，传统易学孜孜不倦地称述“圣人作《易》”，论其为“哲理之书”，而羞于承认“《周易》原本筮书”。因为“著哲理”为“圣人”本色，而“作筮书”则有辱“圣人”体面。朱熹多说了一些“《周易》原本筮书”之类的话，一直因此而背着骂名。但传统易学也不得不面对《左》《国》筮案，不得不面对《周礼·大卜》一系职官的卜筮之职，局面很尴尬。

“五四”以来，越来越多的学者从学理上都承认“《周易》原本筮书”的观点，但却存在内容贫乏，命题空洞的缺点。这种理论的缺陷，常常抵挡不住传统易学的强大压力，于是就流行一种折中之论：称《周易》“卜筮其表，哲理其中”。但哲理何须以卜筮为其表？卜筮又何能以哲理为其中？谁也不曾讲出几分道理。卜筮和哲理的文化性质是互不兼容的，很难想象它们能够几千年来表里相依，因此，这种折中说法是很无原则的。其病根在于，以为易学只有一种模式，以为《周易》文本只有一种功用，故而将其各种表现烩在一个锅里。他们不识《周易》初时对占筮的依附，也不识《周易》变为哲理典籍曾经有过怎样的脱胎换骨，故而在指认《周易》文本时，想求折中平稳，但却出现了“关公战秦琼”的场景。

卜筮和哲理的互不兼容，是指两者不能同时共存，而不是说两者之间不能发生历史的转化。本节所列的三点，证《周易》为占筮之书，是因为它作为占筮工具而存在，在巫源性解释中，它的理论意义均未展开，显不出任何哲理，因而不能是哲理之书。但随着占筮易学逐渐退出历史舞台，开始了《周易》的自源性解释，在《易传》解释的引导下，《周易》的内容作了哲理性质的展开，并增添了相应的结构要素，这时的《周易》就是挣脱占筮枷锁的理论力量，就是哲理之书。由此可以提出一个简单的历史判据：

《传》前《周易》为占筮之书；《传》后《周易》为哲理之书。这个历史判据，也可表述为文本结构的判据：

无“爻称”的《周易》为占筮之书；有“爻称”的《周易》为哲理之书。



五、占断解释

占断解释是占筮的最后环节。占断解释依凭着《易》文本进行，使占筮表现为是“对《易》文本种种解释”中的一种解释，因而占筮也即是一种易学存在。

占断解释的突出特点，是解释的条目由占筮规定，解释的取向是回答求筮者提出的问题。这种解释特征，可以从《左》《国》筮案和《仪礼》对于筮仪的记载中找到许多证例。因此，占断解释是关于《易》文本的解释，但这种解释的前提和取向都由占筮规定，《易》文本自身不是解释之源，其解释的根源在于占筮。因而占断解释不是“阅读《易》文本而自去理解”的那种解释，而是“应占筮之需”所进行的解释。故而占断解释与后世易学不同，它是占筮引起的巫源性解释。

这种巫源性的解释，目的不在于理解《易》文本自身的意义，而是借助于《易》文本宣达天命旨意；六十四卦自身无所谓意义，它的意义就是“寓藏天命”，是由天命所“赋予的”。由此而明白，这种巫源性解释本源于巫性，是神灵的意义显现。故而占断解释或占筮解释，被称作“巫源性解释”。

占断解释以天命的名义，回答求筮者提出的问题，使求筮者决嫌疑、定犹与，实现了命运关怀的价值，满足了当时社会的精神需求，故而成为传统，总是一再地表现出来。它的每一次表现，同时也是对《易》文本的一次解释性使用，《易》文本也因每一次占筮的解释性使用，获得一次解释的机会。解释学指出，文本的生命在于对它的解释，不被解释的文本只是尘封起来的僵尸。因此，占断解释虽然是巫源性的解释，但也正是巫性占筮的需要，《易》文本获得了解释，从而六十四卦也一再获得自己的生命。

这样，就不难理解《易》文本的早期传递，它不是文人的坐而论道，而直接就是先民的生存需要。生存需要占筮，占断解释就不断地激活《易》文本，使六十四卦在涅槃中不断地获得再生。易学的传承因此就成为实实在在的文化历史过程，不再是“伏羲作卦，文王重卦作卦爻辞，孔子序十翼”那种间隔几千年、间隔几百年的无根传说。

占断解释之初，是在没有文字的条件下进行的，没有固定的卦爻辞，占断解释完全依靠口语。这口语，就是民歌民谣。民间歌谣是人们真实生活的所遇、所感、所思和所望，也有对英雄人物和历史事件的所咏和所颂，是能够“说得出来”也“听得进去”的文化内容。因而借用民歌民谣作占断解释，既能贴近求筮者的心灵，又为大家所喜闻乐见，是顺其当然的解释形式。有了文字之后，有些民歌民谣和命运判词（吉、凶、利、吝等）互相掺杂，在《易》文本上固定下来，就成了卦爻辞语句^①。

^① 卦爻辞古歌说，是黄玉顺先生根据《周易》卦爻辞的古韵分析而系统地提出来的。黄玉顺《易经古歌考释》（巴蜀书社，1995年版）一书，将《周易》卦爻辞全部还原为古歌形式，“《易经》里已经隐藏着—部（比《诗经》）年代更早的‘诗集’”。



民歌民谣变成了卦爻辞语句后，卦爻辞语句就成了占断解释的凭据，原来是解释者，现在变成了解释对象，解释者被解释。这是《易》文本的进步，《易》文本的内容因此而丰富了；也是占筮易学的进步，占筮易学因此而规范了。这个进步同时又产生一种约束，占断解释依凭于卦爻辞，而卦爻辞语句的语义容量是有限的，这里就潜伏着“占断解释危机”。

关于卦爻辞的来源，一种很有代表性的说法是，它来源于史的卜筮记录。李镜池先生说：

我对于《周易》卦爻辞的成因有这样的一个推测，就是，卦、爻辞乃卜史的卜筮记录。《周礼·春官》说：“占人……凡卜筮，既事则系币以比其命，岁终则计其占之中否。”所占一定有一爻数占的，因而有数种记录。到了岁终，就把所占的各种记录汇集比对，而计其占之中否。所以卦、爻辞中，很有些不相连属的词句……^①

这种说法貌似有理，仍是“文人易学”的古代投影。它把命运关怀这个生存论的问题，简单地化作“计其中否”的真理论问题，偷换了占筮易学存在的根本性质。“计其中否”，是针对卦爻辞的灵验还是针对筮史的工作？现在还不清楚。另外，它不能解释“最初的卦爻辞是如何得来的？”也不能解释“口语时期如何作占断解释？”之类的问题。因而它是没有根据的。

另一个值得注意的问题是：占断解释既被认作是宣示天命意旨，那么，当“天命对于筮问不予理会”时，实际上就不会发生占断解释。这也就是说，并不是每次占筮都能作出占断解释，有些占筮是无果而终的，它得不到相应的占断解释。筮法对于这种情况，采取了相应的应对措施，但传统易学对这种情况，却是茫然的。

以上五条，是占筮易学的结构。它们说明占筮作为易学的童年，有着丰富的内容，也是十分精彩的年华。占筮易学和它那个时代的文化是相互和谐的，甚至是得宠于那个时代的东 西，故而在那个时代具有堂堂正正的合理性。但占筮易学对《易》文本的解释，本质上又是巫源性的，六十四卦的意义不曾真正开展，许多与《易》文本的解释本质上无关的东西，例如天命观、筮仪和筮法，也被搅和进来，从而《易》文本自身的意义反倒是朦胧不清。

应当感谢占筮对易学童年的哺育之恩，使这渊源古老的文化得以流传。但随着那个时代的消逝，占筮易学的存在合理性也将成为历史。占筮易学的结构中，只关乎占筮而无关乎易学的那些结构就要纷纷解体，《易》文本的解释却挣脱了占筮的束缚，走上了自源性解释的道路。

① 李镜池：《周易探源》第21页，中华书局1978年版。



第三节 占筮易学的功能

占筮易学的基本功能有二，一是满足命运关怀的生存论需求，二是作为初民的教化形式。

一、命运关怀的生存论需求

命运意识的觉醒，开始了人对自身生存命运的自觉，产生了命运关怀。命运关怀是人对自身所面向的生存状态的基本思虑。这是一种生存论的基本思虑，没有这种思虑，就不会有人类自身的长足进步。命运关怀同时也是人类生活的永恒主题，只是采取了不同的方式而已。

人总是面向未来而生活，但“未来”的生存状况，“现在”从来都不够明朗。人明确地知道有“未来”，但不知道“未来”怎么样，世界的变幻莫测和对生活的价值期望，反反复复在“未来”上面闪烁交织，把人紧紧地缠绕，人永远无法摆脱。而且，情况随时都在变化更新，人们面向未来生存就得随时随地谋划“未来”，为“未来”烦劳和烦恼。这就是人作为人的现实生活，是生活本身不可脱离的主题。只是在不同的历史时期，这个主题活跃在不同的旋律里。

文明初萌时期，人的世界很狭小，且分不清主观和客观，以为人、物、灵、神共居于同一个世界，彼此都能直接地相互交流，它们都对命运产生至关重要的影响。在这个混沌于命运迷茫的世界中，每一件事情都化作命运关怀的对象，每行一事都要乞求于命运的神灵，求得庇佑和保护。故而广泛地存在着每事必卜、每事必占的文化现象。占卜之类的本质在于信仰神灵对命运的关怀，犹如儿童相信父母关怀自己一般。当人们愈是感到无力把握自身命运的时候，对于神灵的信奉和依赖也就愈是强烈，占卜之类的巫氛也愈为浓重。于是，那些被认为有通灵能力的巫覡，就最受社会的尊崇。他们忙忙碌碌地奔波于人神之间，以卜筮之法抚慰着人们对命运关怀的心灵。当时的人们需要这样的抚慰，他们需要从命运之神那里，获得面对“未来”的力量或承诺，不然就感到命运无所着落。实现命运关怀和心灵慰抚，就是当时卜筮的功能。也是占筮易学的存在价值。

随着文明的进步，人的世界也逐渐变大了，“客观”和“主观”也相对廓清。但命运关怀的主题未变，人们仍关注和筹划着自己的“未来”，但却改变了看待“未来”的方式，人们要求自己的生活达到一定的境界，命运关怀升华为境界的关怀。

人们发现，不是每件事都有命运的犹与或嫌疑，有些未来之事是自身能完全把握的。《左·桓十一年》记楚将斗廉言：“卜以决疑，不疑何卜？”这是对于生活的自信，反对卜筮对生活的过分干预。人们发现，有一些人自身的因素对命运有着重要而经常



性的影响，修养和完善这样一些人生品质，就能获得好的命运，就能够成为“君子”。即使是天命，也会喜欢“君子人格”的品质，对具有“君子人格”的人会特别眷顾。这种观念的集中代表是周公的“德性”原则，其中心思想是：上天只降命于有德者，明德者功，暴德者刑；殷纣无德失天下，文武有德王天下；皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠是常。这样的思想内容在《周书》中俯拾皆有，这里不作例引。

重要的是，“德性”原则开辟了命运关怀的新路数。德者，得也，聪也，要求尊敬宽厚虚怀容纳，不作一物一事的斤斤计较，是为德性，方而有德。故而德性原则首先是对人格独立的肯定，标志着人的主观世界对于客观世界生存论上的自立，是人通过主观上的修养努力可以完成的事情。德性原则宣扬天命惟德是辅，意味着做好主观世界的建设，树立美好的人格，就可为天命所选择，而获得美好的命运。这里就含有否定“人命系于天命”的道德力量，从而对天命观笼罩下的命运关怀进行重新审视。

重新审视的内容很广，但总的来说，是天命观的逐渐淡化和疏离。多数人采取了比较现实的态度，以能够生存下去、生活得较为好一点、占有多一些的物质财富、获得多一些的权力为要务，在对象物中寻找自我。但对中国精神来说，影响最为深远的中心主题，乃是对人生自身的追求，其追求不以物质和权力占有的多寡来衡量，而以追求自身的完美为要务，在追求中实现自我。所谓“追求自身完美”，即跨越一个高度，再跨越一个高度。因而“追求自身完美”，总是新高度，指向终极，指向无限。每个高度都展现出一种境界，因而“追求自身”又表现为指向无限，指向终极的境界追求。这样，高追求高境界对应着高尚的人生质量，人生质量的标尺不是命运泰否、不是吉凶休咎，而以境界评其高下。这样，中国人的精神生活，就由命运关怀走向境界关怀。

终极关怀是“道”的存在，那里同时也对应着终极境界。从而境界追求又表现为对于“道”的追求、探索、体悟和验证，也即所谓“求道”，求道亦是指向终极的无限过程。道家采取出世的态度，以“坐忘”或“心斋”之法，思万物之齐一，求化于天地，以自在而任逍遥。儒家则采取了积极的人世态度，直面生活而锤炼人格，主导着我们民族的精神生活。所谓“孔颜之乐”、“朝闻道，夕死可矣”、“穷则独善其身，达则兼济天下”、“威武不能屈，富贵不能淫，贫贱不能移”、“鞠躬尽瘁，死而后已”、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“人生自古谁无死，留取丹心照汉青”、“天下兴亡，匹夫有责”等等，都是很高的人生境界，是中华民族宝贵的精神财富。

那些代表我们民族人格精神的人，生前都不曾大富大贵，甚至都有着浓重的悲剧色彩，而他们是真正不朽的。中国精神就是从他们身上突显出来的。后来，尽管儒家思想作为封建社会意识形态的正统而受到严厉批判，但境界追求所显出的价值力量，仍对革命和建设事业，发挥着积极作用。如刘少奇的《论共产党员修养》，就要求共产党员为实现宏伟的远大目标，努力修养，实现高境界的人生。摧毁这个价值力量，如“烽火戏诸侯”那般地调戏这个价值力量，都将受到严厉的制裁。“精神文明建设”的本质要求，是激励这个价值的力量，而不是相反。



但对于中华先民来说，主客观世界尚未分开，各种各样的东西，都笼统地朦胧在“命运”的混沌之中；生产力低下，社会秩序混乱，天灾人祸频繁，每个人、每个宗族或部落、甚至于作为最高统治者的王室，无不震撼于命运的颠簸。在此情况下，“人生质量”、“人生境界”之类的问题，都还不曾进入人们的视野，人们只能计较“眼下所事”对自己所产生的生存效果。但他们又无力预知“眼下所事”的生存后果，故而总是有所怀疑而犹与不决。一方面，这种怀疑和犹与即是对于未来的生存焦虑，不知自己的生命向着何处搁置。另一方面，他们又生活在卜筮的传统中，这种传统告诉他们：上天掌握着人世的命运，若怀疑而犹与，办法就是对上天虔敬礼献，行卜筮之法，就能祈祷上天，上天即将它的旨意布达于甲骨灼纹或《易》文本中，再通过卜、巫、觋、史的解释，人们就能获得天命的指示，就能决怀疑而去犹与，获得生命的依托和安宁。这两方面是生存论的供需关系。

这一整套东西在今天看来荒唐可笑，在当时却是文化含量很高的东西。命运关怀不再无所依恃，卜筮使它“纹化”，甲骨灼纹和卦画都是“纹”，甲骨文是“纹状图形”，“文”是“纹”的古字，“纹”相当于今天所说的“符号”（sign），是意义的载体，故而“文化”本是“纹化”。《说文》曰：“文，错画也，象交文”，指出了“文”字起源于交错之纹的象形。甲骨文研究亦能对此进一步证实^①。甲骨灼裂呈交错之纹，数字卦及出土的汉代卦画（长沙马王堆，阜阳双古堆）也呈交错纹状，因而藉卜筮或“文”而寄托命运的关怀，确是文化的升华。

经此文化的升华，命运关怀获得了承载意义的符号形式，卜和筮都成为强大的传统，成了通行天下的洪范大法，最高统治者也要对之肃然起敬。就占筮易学而言，它的卦画之“文”，既可象征天命，又留有某种理性形式演示的空间，它的卦爻辞之“文”，既可理解为天命意旨，还可作进一步的解释。因而，占筮易学切中了人人都关注的命运问题，承继了天命信仰的传统，实现了人与天命的沟通，还能把天命意旨显现出来，使命运受到关怀，消除了悬在半空中的怀疑犹与之心，获得了生存论性质的心灵安定。这就是当时的历史文化现实。

当时的易学也只可能采取占筮方式。如果当时的易学与生存论问题无关，去座谈什么象数和义理，座谈什么河洛理数或什么微言大义，反倒是令人奇怪的。若否认易学的占筮童年，以为易学一出生就哲理通透或“外筮而内哲”，那么，“这种易学怎能满足先民需要？”就总是难解之题。

二、初民的教化

占筮易学的第二种功能，是初民自身的教化。初民有教化，但无后世之教育机构、

^① 徐中舒：《甲骨文字典》第995页，四川辞书出版社1990年版。



教育举措和教育设置，即使到后来的官方设了庠序官学，老百姓的教化，还主要是自己教育自己。

一般地说，初民的群集性活动都有教化的功能，集会时的仪程、祭祀、讲话、歌舞、供奉、礼献以及列队站位等等，都是文化活动，也都具教化作用。这种教化首先是生活的组成部分，和渔猎农耕性质的生产性活动相互补，凡与生死婚嫁、天时地利相关联的事，都会有相应的群集性活动。群集性活动维系着族群的团结，维系着族群内部的秩序关系，延续着从前辈那里继承下来的传统，实现着价值的合群认同。这些举措都具教化之功。群集活动的主持者，通常是巫师或酋长，他们即是当时最有学问的人，兼有教化的职能。

这种大众性的教化功能，占筮易学当然都是具有的，它是占筮易学能够存在的重要构成。在《仪礼》中，我们可以多次看到举行筮仪的群集场面，“史”，“筮人”或“卦者”，都是教化者，参与者是教化受众。《太平御览》卷八十二引古书云：“昔夏后启筮，乘龙以登于天”，这也当是群集性的占筮活动，其行为还比较夸张，重于教化的直观。《礼记·礼运》曰：“故先王秉蓍龟，列祭祀、瘞缙，宣祝嘏辞说，设制度，故国有礼，官有御，事有职，礼有序”，这是重于教化的内涵。《史记·龟策列传》记：

自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世；飞燕之卜顺，故殷兴；百谷之筮吉，故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。

“何尝不宝卜筮以助善”，说的就是行卜筮以收教化之功。但对于我们民族来说，占筮易学的教化作用又超越了大众教育的水平，专业性教育可能从这里产生。专业性教育首先是由占筮易学的内容决定的，同时，字源学也能提供一些这方面的线索。

占筮易学发展到后期，《易》文本和筮法都已复杂到相当程度，释《易》需要高度专业化的知识，非等闲之辈可以事之。这些专业知识的获得需要长时间的训练和学习，单靠群集性的方式是绝对不可能的。本章将会看到，占筮易学的《周易》解释，是必经占筮的途径方可进行的，而占筮所用之筮法，是一个演算严格且逻辑精严的形式系统，堪称当时的大学问。不少学者对汉代焦延寿的《易林》筮法大加溢美之词，以为他把六十四卦作了4096种交变展开是很了不起的事，但和《周易》筮法相比，焦延寿的筮法不过侏儒而已。这种情况并不奇怪，《周易》筮法是占筮易学发展长期积累的结果，它在《易传》发生的过程中失传了；焦延寿虽然晚出，但占筮易学的大环境已经成为过去，他以独思冥想而重造筮法，就难免其粗陋。不止是焦延寿，全部传统易学也没有把筮法给说清楚，因为《易传》的发生是逆筮法而动的历史潮流，在经传合一的框架下，解决不了筮法问题。

《周易》筮法将在稍后作详细解析。有两个问题是传统易学完全没有注意到的。第



一点是：揲蓍的结果是得到“六、七、八、九”四种数，再依“七九为一，六八为一”的原则成卦，这些都是对的；但是，“六、七、八、九”是等概率分布的吗？进行变卦时，又有“七八不变，六九变”的规定，传统易学从来不曾问过：为何要如此规定？或者：这样规定对占筮有什么好处？第二点是：传统易学从来没有注意到，占筮易学的《周易》文本，是没有“初六”“初九”之类的爻称的，直到李镜池、高亨先生的研究，才揭示出这个问题^①；传统易学根本不曾想过：占筮如何定爻？更不曾想过：变卦句型“《A》之《B》”如何有唯一所指^②？

这些问题的解决涉及到概率、唯一性确定等知识的综合应用，详情留待后文讨论。这里所注意的是，解决这类问题的能力，必经严格的训练方可习得。即使在今天，这些知识内容虽不艰深，但也不在蒙童小儿的课程范围。也就是说，执占筮之业者，必须接受辟雍庠序的专门之教。辟、雍、庠、序是古代的学校，它们是如何兴起的？有哪些课程设置？恕我浅陋，回答不了这样的问题。但其兴办和教学内容与占筮有关，大概是肯定的。不然的话，这些专业性的知识就难相授受。占筮作为古代的一种重要职业，对古代生活产生那么广泛的影响，其从业者绝不是个别的人，而是一个群体，这就有一个专业性教育培养的问题。

从字源学的方面来考虑，前面谈到了“文”起于纹，是对纹状图形的描绘，甲骨灼烧、卦画和图形文字，都是“文”之所源的原型。由此可查卜筮和文字的关系。与之相类，汉字中与教学和觉悟有关的字，“教”、“学”、“觉”，它们的构成中都有一个“爻”字，表明占筮与古代教育制度的关系。教，《说文》作“𡥉”，古文作“𡥉”，其中有“爻”，释曰：“上所施下所效也”，与《系辞》所说的“爻，效也”，意思是相通的；同时还明确有授受、传习和使仿效的意思。“学”，繁写作“𡥉”，其中也有一“爻”，《说文》释曰：“觉悟也”，表示获得了体悟，由迷迷糊糊而变得清楚明白。觉，繁写作“覺”，也以“爻”置于其中，《说文》以其与“悟”互训，也是获得了清楚明白的意思。“爻”参与“教”、“学”、“觉”的字形构造，说明它们与占筮的关系，和占筮定爻的意思很统一。

这些情况指出，占筮易学的教化功能，已经超越了大众性的寓教于乐，超越了集会典仪形式的潜移默化，它自身已具专业性的内容，要求进行持久而稳定的传习和训练，这种要求就是对于学校制度的召唤。而“教”“学”“觉”这些字中的古体写法中，皆以“爻”为其构成，也多少能够说明，占筮易学是制度化教学的内容。古代文献和考古资料都能证实，西周有着高度发展的史官制度，没有学校的支持是不可能的。正是这些史官，把占筮易学推向了顶峰，又在克服占筮的解释危机中，把易学引向《易传》的发生。

占筮易学的结构和功能，都同时显示了它的传播品质。

① 见李镜池：《周易探源》第65页；高亨：《周易古经今注》第24页。

② 这个问题是笔者提出来的，见《春秋筮法》，载《中国哲学史》1997年第4期。



第四节 易学溯源之旅

在中国古今文献中，“易学源远流长”，“易学乃中国文化之源”的断言屡见不鲜，但是，对于“源何其远”、“流何其长”的解说，却非常鲜见。如果说，传统易学“伏羲作卦”“圣人作《易》”之类的说法，还能使古人得到某种恍惚满足的话，那么，这种恍惚的满足感，在今天也已荡然无存了。“伏羲作卦”之类的说法仅仅只是传说，不是严肃的历史命题，“伏羲其人”和“伏羲文化”，至今还无法认定，而“圣人史观”也不再复返。由此看来，所谓“源远流长”只是一种自诩，易学在自己的源头处，不曾认真做文章。

20 世纪以来，实证易学对传统易学产生了根本性的冲击，传统易学中的理论支柱（如“圣人作《易》”、“经传合一”等）被冲决了，把《周易》经传的起源，由传说变成了史学的研究对象。在《周易》卦爻辞的起源问题上，顾颉刚先生等做出了非常杰出的贡献；但在卦画符号起源的问题上，却无多作为。《周易》不同于一般文本，它的魅力和文化力量深深地根植在卦画符号里，起源问题若不触及卦画符号，似未搔到痒处。

在此前后，学界提出了“男根女阴说”、“结绳记事说”、“算筹说”、“日月说”等“阴阳起源论”的易学起源方案，用于卦画符号起源的探讨，搔到了痒处，有很强的吸引力。由传统易学的“重卦说”到现代易学的“阴阳起源论”，在逻辑上是一种进步。人们认为：八卦不是“一/--”的最简构造，它不具备起源处应有的原始性质；“阴阳”对应于“一/--”单体，具有原始的简单性，八卦和六十四卦都是这个简单之物的复合体。这是很有意义的探讨，它很符合“简单构造复杂”的逻辑。“从简单到复杂”，人们有着太多的经验，故而在这个方向上投入了许多热情和精力。

但是，这种逻辑怎样转换成历史，他们却从来不曾论证，他们只陶醉于逻辑起点上简单性的光明。这种逻辑写在纸上很漂亮，呈“阴阳—八卦—六十四卦”的三部曲，有“ $2-2^3-2^6$ ”的增幂形式。但它和历史是不相统一的。没有人做过“结构性”的论证，即论证：

“阴阳”因何原因结构成八卦？

“阴阳”为何在四卦、十六卦、三十二卦时无所作为？

“阴阳”为何终止于六十四卦？

这些问题至今仍然使人满头雾水，卦画的起源终于未能明白。在《易经》起源的问题上，实证易学似乎找到了一个光明的逻辑起点，但从这个起点出发却走不了多远，他们把“简单构造复杂”的逻辑扩大化了，绝对化了，始终未能与历史实现统一。因而是不足称道的。

1970 年代末期，张政烺先生识读出了数字卦，把卦画起源问题推向崭新的高度。数字卦提供了卦画六画起源的坚实证据，并把这种证据上溯至新石器时代的江苏海安县青墩遗址，使我们对易学的发生及其存在的年代，有了较为踏实的新认识。对于“重



卦说”和“阴阳起源论”来说，这是非常沉重的一击，易学的上古遗存，既非“阴阳”，亦非八卦，而是作为它们最后结果的六十四卦，他们得以自诩的逻辑因此而失去依恃。但易学并未把握这个机会，除了“筮源于数”的议论多了一些之外，在卦画起源上却无多建树。唯韩仲民先生据此奔走呼号“六十四卦先于八卦”，但应者寥寥，“重卦说”和“阴阳起源论”仍然统治易学。

作为《传》前易学，就不能回避易学起源问题，必须作易学的溯源之旅，才能对《易传》之前的易学情况，作较为准确的把握。这样，就要对历史上的易学起源理论有所考察和评价，善者而从之，不善者破之，阙如者补之，有立足处者则立之。《传》前易学在易学源头所见的景象，大异于传统易学和实证易学，和他们所标榜的逻辑相逆。这不是为了立言标新，全是因为道理的使然，想把易学起源的问题弄个明白。说得不对，也留下一个实实在在的靶子，为众矢之的。

一、占筮易学是一个长期的历史过程

“易起于筮”是大家比较能同意的，易学源头之旅就从这里开始。占筮易学的文化形态是巫学性质的。它赋予撰著及其作为中介物的《易》文本以超自然的力量。这种超自然力量的源泉，是卦画图形被当作天命的象征。

卦画首先不是文字，它没有语音、语义和语法；它也不是数字，没有数值、数序、数位和运算规则；它也不是自然界中的某种具体物，只是视觉能辨识其差异的神秘符号。因此，它可以对应于多种多样的东西，也可作多种多样的解释，无所指又无所不指。这种神秘的性质，使它首先被用于象征天命，卦画符号之所指的不定性，和“天命难测”可以相携而行。

卦画作为天命的象征物，不是向人们宣讲什么教义，它首先向人们显示：把握着人间命运的天命力量是存在的。天命力量的存在，本质上是当时人们的信仰，于是，把命运崇拜对象化为卦画图形，就是人们所需要一个超然的命运变换器，以作命运的关怀。由此就产生了以六十四卦（即《易》文本）为中介的占筮。

占筮的操作和目的，都异于西方文化学所谓的白巫术（white magic）和黑巫术（black magic），但其文化的巫性本质却是相同的。占筮不是驱动某物去“福人”或“祸人”，而是为自身的命运而祈祷上天，同样是幻想和驱动超自然力量。不过，白巫术和黑巫术多是以驱动“物”的方法去实现其目的，占筮（还有龟卜）则是通过“文”（纹：卦画；甲骨灼纹）的衍演和解释来实现其目的。这是在巫性文化水平上显出的中西差别^①。从发展的实际情况来看，以“文”为中介的超自然信仰，往往能吸纳更多的文明

^① 现在，有一些学者完全不顾中国古代对于“巫”的指谓，他们旁征博引西方的“巫术”定义，证明“中国无巫”或“卜筮非巫”。这是拿着洋标准来看中国的土特产，不知如何分类。



因素，构成更丰富的内容，显出更强的解释力量。也就是说，以“文”为突出特征的巫性文化，“学”胜于“术”，当以“巫学”称之。

占筮易学有着悠久的历史。就绝对年代来说，现在已知的数字卦，最早可溯至江苏海安县青墩遗址中刻在鹿角上的六组数字卦^①。它的符号对应物即是六十四卦，是“一/--”六联体性质的符号。青墩遗址的上层属良渚文化，碳测定距今四千四百年至五千三百年，距孔子的生活时代也有两千多年。由此可以看到，卦画作为《易》文本的稳定构成，可溯至非常古老的占筮年代。但占筮易学的形态，也不是千年不变，从来一副面孔，而是不断地改进和更新自己，显出若干不同的发展阶段。孔子在总结他以前的易学史时说：

赞（占）而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡（向）之而未也，好之而非也。

（帛书《要》）

孔子评论的意义，这里暂不多去管它，但他对占筮易学作历史观的思想是很明确的。占筮易学被他划分为“巫”和“史”两个不同的发展阶段，每个阶段又各有特点。按照孔子的意见，数字卦还不是占筮易学的源头，在有“数”之筮之前，还有“赞而不达于数”的阶段，“数”不是原始的占筮。这个意见是值得重视的，夸张“筮源于数”，就不应回避孔子的观点。现在还不能认定，说数字卦是占筮的最早形式；现在也不能认定，说青墩遗址的数字卦是最早的占筮。

但青墩数字卦却能非常明确地表达，占筮易学不是历史的一瞬，而是相当长的历史过程。综合各方面的资料，拟将占筮易学的发展，划分为若干阶段，是可行的。占筮易学范式也包含若干亚级范式。

二、六十四卦乃《易》之源

卦画乃《易》之源的核心思想，是易学起源的定位问题。

卦画乃《易》之源的意思是，有了六十四卦，甚至是只要敞开了六十四卦的可能性，即开始有了《易》文本；易学从六十四卦的占筮解释开始，易学的源头就在这里。前文曾经指出，这样的《易》文本只能算作是“准文本”，但是，自从有了这样的准文本，掌管命运的超然力量就获得了象征物，命运崇拜就实现了对象化，占断解释也就有了依托，从而也就诞生了易学。至少，易学是从这种状况开始的。

本书之“卦画”一语，一概指“一/--”六联体。“卦画乃《易》之源”，即“一/--”六联体为易之源，易学从六十四卦开始。

① 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦·补记》。



如果把“卦画乃《易》之源”简单地理解为“卦画先于卦爻辞而存在”，是不会有风险的。所谓“圣人作《易》”的顺序，也是有了六十四卦之后再有卦爻辞。顾颉刚、余永梁等证明《周易》成书于西周初年，出语谨慎，叫做“卦爻辞中的故事”，论证的前提就是先有卦画而后才有卦爻辞^①。这种理论取向，实际上为各家易学所公认，除了屈万里先生讲过“画卦、重卦和系辞当出于同时”^②的话之外，从未见过“先有卦爻辞而后有卦画”的议论。特别是所谓“科学易”派诸君，他们几乎视卦爻辞为无物，专拿着卦画去说这样或那样的“科学”道理，在这些地方，卦画岂只是《易》之源，简直是全部的《易》。近见两部用功颇深而立意有新的著作，一说“《周易》为日记”，一说“《周易》为周记”，但说来也巧，记“日记”、作“周记”的人都以六十四卦为序^③。可见卦画先于卦爻辞的“《易》之源”说，已是大家熟知的道理，用不着多说。

本书所强调的“卦画乃《易》之源”的观点，重点是强调六十四卦先八卦而存在。这不是说，“一/--”六联体在图形构造上不是由两个“一/--”三联体重叠而成；而是说，在以“一/--”六联体进行占筮解释之时，人们还不曾认识到“一/--”三联体的意义，还不曾作过八卦取象，也不曾有过阴阳概念；占筮易学一开始就是在“一/--”六联体（六十四卦）的图形上进行，而且进行了很长时间（几千年），在占筮解释发生危机之时，才开始出现八卦取象，“一/--”三联体才具有独立意义，再以后，才有“阴阳”概念登上易学舞台。

正如空气，本由氮氧氢氦等气体构成，但人们不是先认识氮氧氢氦而使其复合为空气，而是认识到空气很久之后，才把空气分解为它的各种成分，继而，才将空气理解为混合气体。易卦的情况也是这样，巫源性的占筮解释进行了许久、且遇到危机之后，六十四卦被分解为八卦，由八卦取象而开始了易卦的自源性解释，再日后，才有“阴阳”概念与易学的结合，把易学推向形而上学。后来，真实的发生过程反被遗忘了，才出现所谓“重卦说”、“阴阳起源论”等理性化的解释。

“重卦说”的自相矛盾和理论错误，前面已在“圣人作《易》”的讨论中揭露其伪，后文有关八卦取象发生的讨论，还会针对这个问题。在传统易学中，八卦相重为六十四卦的“重卦说”，是与“圣人作《易》”密切联系在一起的。伏羲作卦，文王重卦被认为是易卦发生的真理。实证易学虽然坚决地批判了“圣人作《易》”，但却认为“重卦说”是理所当然的，至今仍是支撑易学学坛的主要观点。韩仲民先生晚年倾其全力倡“六十四卦先于八卦”，终而孤掌难鸣，含憾而辞世。周山先生原本是相信“重卦说”

① 见顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》；余永梁《易卦爻辞的时代及其作者》；均载《古史辨·三》。

② 屈万里：《易卦源于龟卜考》，见黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》，北京师范大学出版社1987年版。

③ “日记说”者见张祥平：《易与人类思维》，重庆出版社；“周记说”者见黄凡：《周易，商周之交史事录》，汕头大学出版社。



的，多有论著明确阐述，但是他后来感到了困惑：

从人类认识由简单到复杂的角度看，应该先有八卦再有六十四卦，但是从数字卦的演化史分析，也存在这样一种可能，即先有六十四卦，然后从中分解出三爻一组的八卦。笔者曾经在《易学新论》等著述中持前一种看法，但对于后一种分析，也自觉并无绝对的把握予以否定，因而至今仍存一些疑惑。^①

知其困惑就是认识的深化，发现了别人视而不能见而自己又难于说清楚的问题。“重卦说”的确是个怪物，它自身矛盾百出（没有考古新发现时亦是），而一旦要丢弃它，它便使出“八八六十四”的招数，立刻把你吞噬。“卦画乃《易》之源”，就是为破“重卦说”而张本的。如果易学发生的基本线索，继续被“重卦说”颠倒着，《周易》的经传关系就将继续倒置，《说卦》就势必先《周易》而在，《易传》就不是对于经的解释，易学的上空仍将是“圣人作《易》”的朦胧天穹。

现代易学兴起后，实证易学以斗士的姿态批判“圣人作《易》”，把《周易》经传的发生变成须经探讨的课题，这的确是易学思想的重要解放。但“重卦说”却被保持下来，理由似乎是自明的：“简单构造复杂”。且不说“简单构造复杂”只是理性的一个方面，远不能涵盖理性思维的全部路线，即使它就是全部理性的化身，也不能假定上古之民也具有今天的理性水平。“简单构造复杂”观念的进一步推进，是“重卦说”被深化为“阴阳起源论”，即以“一/--”单体的起源为全部易学的出发点。从结构的观点来看，“阴阳起源论”彻底地贯彻了“简单构造复杂”的理性原则，但基本问题仍然没有解决：古人如何具有这般理性？

三、“阴阳起源论”批判

“阴阳起源论”的形式很多，影响较大的有“男根女阴说”、“结绳记事说”、“数字奇偶说”等。“男根女阴说”起于郭沫若、钱玄同，以“一”为男根，“--”为女阴，与《易传》的许多语句相合，与当时东渐入中国的弗洛伊德（S. Freud）理论和文化学也多有吻合，因而响应者甚众，为“阴阳起源论”的主流之说。其中，黎翔凤先生遗著《周易新论》考释最详，赵国华先生的《生殖崇拜文化论》更将其上升到“人自身的生产”的理论高度。可以说，在“一/--”单体的水平上，“男根女阴说”可以处处

^① 周山：《周易文化论》第37页，上海社会科学院出版社1994年版。又：周山倡“重卦说”的著述，可见《易学新论》第22页，辽宁教育出版社；他的困惑至1998年与他人合著《周易与华夏文明》时犹存，在第3页上可以读到：“先有别卦，后有经卦。这种观点正与传统的说法针锋相对，虽然也可备为一说，但是很难设想，易卦一开始就是完备的六十四卦。即使八经卦是由六十四卦概括而来，而六十四卦本身还应当有一个由简到繁的过程。”



逢缘，无处而不得其解。但是，一当发生结构化时，即让“一”和“--”去构造八卦或六十四卦时，就在“构造”二字上大成问题。请见以下分析（分析对象虽单挑“男根女阴说”，就逻辑关系来说，对其他说法也是一样的）：

首先，男根女阴之最和谐、最自然也最稳定的状况是“一/--”双体，也就是所谓的“四象”。但这种双体（或“四象”），不见于古代文献和考古资料，至今也不见其有多大的易学价值。传统易学中有所谓“老阴、老阳、少阴、少阳”，它们的图形是“一/--”双体，而它们却只是对《系辞》“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的一种解释，和易学的实际发生没有关系。即使在传统易学中，“老阴、老阳、少阴、少阳”也仅仅是理论装饰性质的东西，是逻辑的一个环节，和“男根女阴之最和谐、最自然也最稳定的状况”，是不相符合的。

第二，若贯彻“男根女阴说”，八卦或“一/--”三联体相当于何种状况？也即是说，如何从“男根女阴”的源头出发，把八卦给构造出来？八卦相当于“男根女阴”的何种状况？邵雍用“加一倍法”实现了八卦的构造，但邵雍的方法仍须经过“四象”才有八卦，这个“四象”跑到哪里去了呢？而且，那毕竟是北宋年间的事，去古甚远，而且和“男根女阴”完全风马牛不相及。由此来看，在八卦构成的问题上，“男根女阴说”完全是无能为力的，而且完全是不起作用的多余。

第三，八卦的本质在于取象，取象即是八卦的存在方式，脱离了取象，八卦即丧失了一切存在意义。“男根女阴”能赋予八卦以取象的能力和意义吗？这是一个非常关键的问题。八卦取象意味着“一/--”符号系统自身解释自己，实行自源性解释，若非如此，则易学不可能走向哲理。不仅“男根女阴说”，所有“简单构造复杂”的观点，都不曾面对、也不曾解决过这个非常关键的问题。八卦而能取象，一直被认为是当然的、天生的、与生俱来的品质。若果真如此，则伏羲时就有了八卦取象（事实上，在许多出版物中都不难见到“伏羲观物取象”的话语），《说卦》也当在一切《易》文本之前就行于世，《易》文本岂不是对《说卦》的解释？若如是，《周易》的经传关系就要来一个大换位。

第四，“男根女阴说”何以至六十四卦就得截止？不再有一百二十八卦、二百五十六卦等等？又何以在八卦之后没有十六卦、没有三十二卦，而直奔六十四卦？所谓“简单构造复杂”的理性，有这样的特殊规定吗？即使如邵雍的“加一倍法”，也要为“十六卦”和“三十二卦”留出一个理论上的位置，而莱布尼茨（G. W. Leibniz）的二进位数，也是不受阶次限制的；“8”和“64”皆一般的数，都没有任何特殊之处。

第五，六十四卦是被用于占筮的，这是有大量史料支持的事实。由“男根女阴”而如何走向占筮，至少是一个需作陈述的问题，目前还没有这方面的线索。这里的麻烦是：先有“简单构造复杂”的理性，由阴阳到八卦，相重而成六十四卦，待到六十四卦成后，发生了理性向巫性的转折，结果是出现了占筮。这种麻烦是文化发展方向上出了问题！为了所谓“简单构造复杂”的易卦构造问题，不惜牺牲文化方向，编造理



性走向巫性的故事。此说绝非出言讽刺，在出版物中能看到这样的观点：

从《周易》的基本内容来看，说明了如下几点：

(2)《周易》的创作是在一个思想文化高度发展的时代，有了阴阳天地乾坤等对立的概念，有了本体论，世界生成论，懂得寻求人类行为后果的制约。

(1)假托揲著并取算筹二进位数表的整个体系（按：即“原始数筮”），以说明世界生成和古人类社会发展；揲著在原始数筮的基础上，经后之学者的理论化规范化上升为《易》筮。也就是从“四象”揲著演变成了“六十四卦”揲著。这就不是《周易》的本意了。^①

张良吉先生的思路非常明确，就是要“简单构造复杂”，但其论述过程和结论却逻辑混乱，历史荒诞。他在逻辑的起点上，不仅把郭沫若先生等主张的“男根女阴说”推举出来，也把汪宁生先生等主张的“数字奇偶说”推举出来，予“阴阳”概念以“0/1”的算筹形式，的确具有最明确的简单性。先是作者赋予这种简单性以“本体论和世界生成论”的意义，再有“附会于阴阳之实物的操作变形”，这就是他所谓的“原始数筮”，后来，“又经《系辞》援《易》而占筮臻于规范”。这就是该书的逻辑和历史轨迹。对于古文献中的占筮记载如何看待呢，作者也有办法：“《左》《国》筮故事乃刘歆润色。”自前清考据派兴起之后，“刘歆伪作”就是证伪、疑古的大法宝，凡遇不能自圆其说之事，祭起这个法宝，就解决问题了。作者在这里亦是。以我读书的体会：大凡以“刘歆伪作”为辞者，必有理所不通之处。

以上五点和这一个案分析，说明“重卦说”、“阴阳起源论”之“简单构造复杂”的思想，至多只是一种纸上的逻辑，用于纸面上作六十四卦的图形可以，但其“构造性”是无法操作的，一当与历史相结合，就更是漏洞百出。硬是要强行结合，势必要扭曲历史。凡属人文性质的东西，历史总是其构成的基本要素，任何使历史发生扭曲的力量，不论它写在纸上是多么的逻辑严谨，美妙而堂皇，终不具有真理性。这是值得认真反省的。

“重卦说”畅行中国两千余年，把历史发生掩盖在“圣人作《易》”的帷幕里，事实上取消了历史。实证易学扯下了“圣人作《易》”的帷幕，但却陶醉于“简单构造复杂”的逻辑，“重卦说”进一步演成各种各样的“阴阳起源论”，把逻辑等同于历史。它们都特别是醉心于逻辑起点合理性的论证，不曾把逻辑的展开放到历史中去，逻辑和历史分别是两张皮。张良吉先生贸然闯进易学，不识深浅，强弓硬弩作逻辑和历史结合的操作，结果是逻辑混乱、历史荒诞。韩仲民先生倡导“六十四卦先于八卦”而孤掌难鸣，周山先生为此而长期困惑，一个重要的原因就是，他们较多地把这个问题当

① 张吉良：《周易通读》第20页，齐鲁书社1993年版。引用时两段顺序有所颠倒，文句未变。



作是单纯的学理问题，虽也注意到了问题中历史的份量，但终不曾以历史和逻辑的统一为武器，击到问题的要害处。

把“重卦说”和“阴阳起源论”结合起来，就是现代所盛行的“《周易》成书的三阶段论”：阴阳概念的产生；八卦的创立；重卦并撰成卦爻辞，也即“2—2²—2⁶”的增幂式。它可认为是“简单构造复杂”逻辑，最完整的易学表达。但在易学起源问题上，这个三段论，也仅限于在起点上简单地逻辑一番，完全看不到这三个阶段的构造过程和历史发展。构造不见了，历史不见了！时至今日，这种三阶段论仍然统治着易学，但这种三阶段论自身却是未经充分证明的，它必须显示出历史和逻辑统一的理性。

“卦画乃《易》之源”，与这种三阶段论正好相反。它认为《易》文本和易学的发展，是沿着“六十四卦→八卦→阴阳”的方向行进的，与目前的易学正宗，反其道而行之。

逻辑地看，这种新的三阶段论，是一条从具体走向抽象而概括力愈来愈强的道路。每一个易学者都知道：六十四卦的图形虽然复杂，它却总是由八卦和阴阳来概括和解释，而八卦总是由阴阳来概括和解释，经此解释之后方显出理性意义，六十四卦的意义被八卦和“阴阳”赋予，若无八卦和“阴阳”，六十四卦也无所谓自源的意义。这就是说，“六十四卦→八卦→阴阳”的发展之路，是自源性意义得以开展的道路，是通往理性增强而视野开阔的道路，是混沌渐失而意义拓展的道路。这是比“简单构造复杂”更加根本的逻辑，是规定“简单构造复杂”的大逻辑。易学的发展不仅有量的积累，更有质的跃变，单一测度是行不通的。

历史地看，与“六十四卦→八卦→阴阳”相对应的文化，是“占筮易学→《易传》发生开始→形而上学命题形成”，是易学由发生走向成熟。在这里，历史和逻辑的统一，表现得非常清楚。《传》前易学在很大程度上，就是要把这种统一的关系呈献给读者。八卦和“阴阳”的发生是以后的内容，现在首先至易学的起源处，讨论六十四卦的发生。

第五节 六十四卦的起源

摆脱不了“重卦说”和“阴阳起源论”之束缚的一个重要原因，是无法想像六十四卦是如何起源的。“谁把六十四卦齐刷刷地端到人间？”“易学在起源时有那样复杂吗？”这些问题都很有道理，的确需要正面回答。兹作如下探讨。

一、“64”不是演算结果

六十四卦首先是符号图形，而不必是“八八六十四”的演算结果，它的图形特征是“一/--”六联体，即六个“一/--”单体；每个“一/--”单体代表一次“二者择一”的选择，六联体即是“二者择一”的选择进行六次。不论是否具有演算能力，六



次“二者择一”的符号表达，必然是“一/--”类型的六联体，即必然产生六十四卦的形式。

“二者择一”是数字技术描述“0/1”的术语，“0/1”与“一/--”的或取结构是完全等价的。中国先民并不懂得数字技术，也不懂得比特（bit）语言，但他们的生活要求他们必须作“二者择一”的选择，例如对“吉或凶”、“好或坏”、“有或无”，“男或女”、“多或少”之类进行选择，是每天都要发生且使先民感到焦虑和期盼的事，他们也每天进行着这样的选择。

把“二者择一”选择的愿望或祈祷表达出来，也很容易：拿两个不同的物体（例如：黑白石子，大小草棍，长短树枝，形状不同的兽骨等都行），每作一次“二者择一”的选择，即摆出一物作标志，心理过程即被对象化为物理的显象。这种物理显现心理的活动，在没有文字的条件下，能够获得充分的表达。“二者择一”的选择，今天来看虽有很浓的数理色彩，但这种物理表达之法，却可以在没有数字、也不懂数学的条件下实施。

在各种各样的选择中，“二者择一”是最为简单的，也是最为基本的选择。在动物的本能中，都不难发现这样的选择，动物的觅食、避险、求偶、迁徙、标定生活范围等，都伴有大量的“二者择一”行为。现代人类的思维非常复杂，仍不免每天要进行无数次这种简单选择，只是我们太习以为常，不把它当回事罢了。只有一些重大的选择，才留下较深刻的印象。而任何复杂的选择，都可表达为一个“二者择一”选择的系列，唯“二者择一”才是最基本的选择。电脑力量的强大之处，也在于能把非常复杂的问题，分解为对“0/1”的选择序列，并依序解决。

因此，对于古人是否具有“二者择一”的选择能力，是毋庸置疑的，它比“结绳记事”、“数分奇偶”、“观物取象”等都更加简单原始。对于古人是否有能力把“二者择一”的选择物理地表达出来，也毋庸置疑，它也比“结绳记事”、“数分奇偶”、“观物取象”等都更加简单原始。文明条件非常宽松。

这样，六十四卦的起源问题，实际上就变成了六个“二者择一”选择的发生问题。也就是六个“二者择一”的物理表象问题。这个问题本身很原始，它不是运算的结果，只是对心理状态的简单标记，但如果硬把运算扯了进来，六十四卦的“起源面貌”便立即消失。因为，从任何运算的角度来看，“64”都不是一个简单的数，而是一个复杂的数，是作为结果的数，而不是作为原因的数；“64”和“起源”扯不到一起。

对于稍有数学常识的人来说，“八八六十四”或“ $2^6 = 64$ ”，是脱口而出的事，在这里，“64”就是结果，是简单的数“2”或“8”复合的结果，它不可能是原因！“64”怎么可能是原因呢？

这个问题，易学家们或许自问了二千多年，但都被否定了。

这是因为易学家们的思路，全都局限在数学运算的传统框架里。“八八六十四”或“ $2^6 = 64$ ”，之所以脱口而出，正表现了这种传统的强大，人们跳不出这个传统，就只



能接受“64”为复杂之数，不可能为起源之数的现实。只要人们的思想还局限于运算的传统内，他们就绕不过“64”的复杂性而直接面向卦画图形。故而他们始终都没有发现“二者择一”的简单性。他们总是以为先民如他们一样，用运算之法把“六十四卦”构造出来，于是就有了“重卦说”，有了“阴阳起源论”。

事实上，《周易》筮法的成卦法则，已经透露出了，每爻都成于一次“二者择一”的选择，操作六次的可能性，必是六十四卦。

二、身体坐标和“二者择一”

有人会问：“二者择一”的确非常原始简单，但为什么一定要操作六次呢？只有六个“二者择一”凑到一块才是六十四卦，这个“六”从何而来呢？

这个“六”就在人的身上，不用别处寻找。它是人的身体坐标。每个人每时每刻都带着他的“上、下、左、右、前、后”的方位生活，这种方位人皆有之，不分男女老少，且终生稳定而不改。这方位的数目就是“六”。

现代社会，虽然有了各种各样的定位系统和定位标识，人的身体坐标作用有所减弱，但仍然须臾不能相离，人们的日常生活还主要依靠他自己的身体坐标。在古代，缺乏外部的定位标识，身体坐标的重要性显然更强，一切行为全凭身体坐标的指示。身体坐标的方位作用和人体生理构造，是相互协调的。身体坐标是人的自然。是自然进化的结果。

身体坐标之“六”，不需要用“数数”、“相加”等演算方法得出，它就是很明确的方位感觉。只要依照上、下、左、右、前、后之方位逐次操作，其结果必然是“六”，算或不算都不影响“六”的结果。它直接就是每个人的身体存在。因此，这个“六”可以追溯至史前很久很久，是原始先民自身生存的方式。故而六十四卦作为起源，是人之身体的直接规定。

在万物有灵的时代，以人的身体坐标为指向，作方位神的崇拜是完全可能的。即每当有所行动时，向有关行动方向的神灵求告，请求祈福免灾，并留下物质标志。这里说的“祈福免灾”，已经是抽象的说法，当时的祈祷内容可能很具体，如“到前方打猎，多有获，不受伤”，“与左邻有斗，有俘，勿伤”等。这个“祈福免灾”或具体内容，都具有“二者择一”的选择性质，留下的物质标记就是关于这次“二者择一”的记号。

三、《易》文本结胎和问世

这种分别祈求单向方位神灵庇祐的作法，维持了很长时间（以千年计），它是形成六十四卦的“前理解”。在此“前理解”的基础上，便逐渐过渡到同时祈求各个方位神灵庇祐的作法。于是，倘有疑问在心，就在身体坐标的指示下，同时祈求各个方位神灵赐福祛灾，这样就同时发生六次“二者择一”的选择。把这六次“二者择一”依次



标记出来，这时的标志物就不再只是个体，而是一个图形，这个图形由什么构成（黑白石子；长短草棍；粗细树枝）并不重要，重要的是：它必是六个二者择一组的选，它必有 $(\frac{1}{2})^6 = \frac{1}{64}$ 的形式，它必与“一/--”六联体的形式等价。“一/--”六联体的实质就是六十四卦，每个“一/--”六联体的存在，都有 $(\frac{1}{64})$ 的概率，每个“一/--”六联体都向它的六十四种可能性完全开放。《易》文本获得了它的胚胎形式。

以上的发生，绝不要求很高的文明条件^①，它是原始先民生存论性质的歧生。它没有“仰观天文，俯察地理”、“算筹记数”那般雅，因为它雅不起来；它没有“男根女阴说”那样滥，但绝不与之排斥，且表达了崇拜的神圣性；它与“结绳记事”有些接近，但勿需专门的“绳”，而所成图形也不受绳的限制，是开放的和创造的；“日月说”虽云溯源久远，但和自己的身体坐标比较起来，日月不过是感觉对象。因此，基于身体坐标的二者择一崇拜的六十四卦发生，历史非常久远，文化条件非常宽松。此说虽然晚出，愿与任何易学发生的学说计较高下。

方位神灵崇拜可能进行了很久很久，施行了几千年也是完全可以想象的。在此过程中，人们的神灵观念也缓缓地发生着转变，从万物有灵论向着至上性神灵转移。方位神灵不再是崇拜的对象，但方位神灵崇拜时的标志物，即“六个一组的二者择一的选择标记”，却作为传统而保留下来，因为它拥有通达神灵而安抚命运的价值，各个方向的神灵崇拜整合为统一的崇拜。

神灵对象变了，但通神之法却仍然是有用的，人神交通的观念仍是牢固的，它就是当时之人所掌握的文化。这时，“六个一组的二者择一的选择标记”，不再是六位神灵分别指示的逐步汇集，而直接就是一个整体，成为统一神表达意志的固定模式。这时，“六个一组的二者择一”标记图形，已经不再是每次祈祷的临时摆弄，它直接就是现成的整体。即作为整体的六十四卦图形。这图形可采取实物的形式，也可用符号表达，作为人造的崇敬物。

至此，六十四卦正式地登上了历史舞台。易学的源头就在这里。

四、“64”的原生性

关于六十四卦起源的这个描述，没有、也不可能文献和考古资料的依据，它是根据文化学和民族学的原理，构造而成的理论假设。这个假设，努力与原始先民的生活状况相适应，与古代文献和考古资料相吻合，与易学的特异性相契合。

^① 近来，有人在河南舞阳湖遗址进行考察时，对随葬龟甲中石子的数目和颜色进行了分析，发现色分黑白、数分奇偶，指出“贾湖人已认识了正整数的奇偶规律”。贾湖遗址距今七千八百年至九千年，其随葬品的奇偶黑白之分，正是二者择一的对象化表现。可为以上说法作一证明。（材料来源见：刘大钧主编：《大易集述》第13页，巴蜀书社1998年版。）



对于易学来说，数“64”就是一个特异性问题。不论是十进制还是二进制，数“64”都是其数列中非常平常、非常普通的成员。但在易学中，数“64”可是一个非常了不起的数字，“六十四卦”，它首先就是一个持久的易学存在，没有它，就没有易学。易学家们津津乐道于“起自《乾》《坤》，终至《未既》”，说的是什么？说的就是“六十四卦”，千百年来，中华民族创造了雄奇灿烂的易学文化，留下数千种易学典籍，它的舞台是什么？还是“六十四卦”。

但是，一当人们要对“六十四卦”说些什么，它却变得神秘莫测。“重卦说”使人在“八八六十四”中恍惚满足了二千多年，终因难圆其说而破产了；各种“阴阳起源论”赋于 $64 = 2^6$ 的美好形式，但这美好形式如何结构成“六十四卦”？确是一个难之又难的难题。“六十四卦”一再向人们显示，它是原生性的，不是派生的、构成的、复合的，任何想把它当成结果的努力，都不符合易学存在的历史和实际。

基于身体坐标的六次“二者择一”的标记，一举解决了“六十四卦”的原始发生问题。这样，数“64”就被确立为原生性的，它是从远古洪荒走来的，是在传统中一再反复出现的上古精神果实。因而在传递过程中，总是表现为独特性。它不是理性创造的结果，也不需要“八八六十四”或 $2^6 = 64$ 来进行构造性说明。相反，八卦和“阴阳”反倒是从“六十四卦”中开发出来的精神产品。

精神产品是人的创造物，服务于人的需要和意向。“六十四卦”中分上下，即是八卦；八卦取象后，六十四卦作为取象复合体，则具有了“象意义”，它毋庸再作中介，“转达”神灵意旨；至此，《易》文本开始告别巫源性解释，实现了自源性解释，走上了通向哲理之路。“六十四卦”分析到极致，是“一/--”单体，即“爻”，爻与“阴阳”概念的结合，便见八卦和“六十四卦”全在“阴阳”之中，故而“《易》之义，唯阴与阳”，“一阴一阳之谓道”。这是一个由混沌走向意义建设、走向精神脊梁生长之路。

比较一下，这条道路和 $(2-2^3-2^6)$ 的幂形展开，孰真孰假？孰胜孰劣？

在这条道路上，“四卦”、“十六卦”、“三十二卦”等中间层次，未能在意义建设中有所积极贡献，故尔在易学中一直门庭冷落；只是在对“六十四卦”作某种形式说明的时候，才发现它们作为“形式项”的存在。“六十四卦”的意义开发和视野拓展，用不着它们。

因此，数“64”的原生性问题，不仅仅是一个难题，而且牵动着整个易学史的文化方向。

五、易学起源的基因鉴定

已经说过，易学起源于六十四卦的这个学说，无可资直接证明的文献和考古资料，它是基于文化学和民族学的理论构造。但这绝不是说，它不可被证明。它与易学史存在的相容性，就是它合理性的有效证明。同时，作为一个长期的、巨大的、影响深远



的文化存在，它的文化力量必以一种基因形式，流传于后世的文化中。如果能够在后世文化中，把这些基因寻找出来，说清其道理，对理论建构也是一种证明。

新的理论强调，在没有文字、没有数字、不进行运算的条件下，六十四卦作为原生图形，能够产生出来。迄今为止，没有一个易学发生理论，曾将六十四卦的发生情况重演出来。“文王重卦”，讲了两千多年，他为何要重？相重的情况怎么样？谁都不曾讲过。“阴阳谓男根女阴”，云者虽众，但“男根女阴”如何构造出六十四卦，却无一人曾有所云。“结绳记事”，结几个绳疙瘩大概可以佐助记忆，若是结多了，光是绳疙瘩就足以把人搞糊涂，而且线性的绳结如何演成矩阵性质的六十四卦呢？“算筹说”也是一样，为何算到64就要截止，而且每次刚好都是64？由此而论，易学并未扎扎实实地做过自己起源的研究工作。

凭借“身体坐标”的“二者择一”选择，总是一个六十四卦的图形，解决了“六十四卦”的形成和所具文化条件的问题。上题关于数“64”的原生性问题的讨论，可以看到一些这个理论对于易学史的解释力量，这个解释力量是“重卦说”和“阴阳起源论”所无法拥有的。新理论的两个要点：“身体坐标”和“二者择一”，应具有文化基因的作用，在后世文化中应当有所表现。果然，在甲骨文中，我们看到了它们的大量表现。现在就把它列出来，任作验证新理论的“血亲鉴定”。

（一）人体坐标和“方”

人的身体坐称，既是自我的感受，也是客观指向。它与习见的自然对象相结合，即对象化为“方”的观念。身体坐标为“六”个方位，外部世界也相应为“天、土、东、南、西、北”六方，它们最终不过是身体坐称的客观化。中国先民之“方”的观念发生很早，也非常强调，可从一个侧面表现中国先民对身体坐标指向的认同。在甲骨文中，“六方”的观念相当明确，上为“天”，下为“土”，中间有“四方”。祭天和祭土的卜辞所见多有，表明“上”和“下”的方位观念是非常明确的，从某种意义上讲，祭天和祭土乃是方位神灵崇拜的孑遗。同时，“四方”的观念也已相当成熟：

其自东来雨，其自西来雨，其自南来雨，其自北来雨。

（《卜通·375》）

东土受年，吉。南土受年，吉。西土受年，吉。北土受年，吉。

（《粹编》907）

这里有非常明确的“东南西北”，再加上出现频率很高的“天”和“土（地）”，方位共“六”。人与自然在方位上获得了高度的和谐。商殷时，“方”为祭名，殷王有“四方之祭”，当是古代方位神崇拜的近亲孑遗。而且，“四方之祭”一直是华夏民族的传统，在《尚书·舜典》中可以读到：



岁二月，东巡守，至于岱宗，柴。

五月，南巡守，至于南岳，如岱礼。

八月，西巡守，至于西岳，如初。

十有一月，朔巡守，至于北岳，如西礼。

由此亦可看到，方位是中国古代强盛的文化基因，它由主观的身体对象化为客观的“天、土、东、南、西、北”，乃是古代方位观念的进步。另外，“方”亦是外族的国名，如“鬼方”、“土方”、“虎方”、“羌方”等，也总称作“方国”，亦是方位观念在现实生活中起作用的表现。

（二）“二者择一”和“正反对贞”

甲骨文的命辞，广泛采取正、反对贞的句式，即对同一事件从正、反两个方面贞问。这种正反对贞即是二者择一，即是“一/--”的单体形式。兹举几例，以见正反对贞的一般形式：

帝其雨；帝不雨。

（《乙·1070》）

其亦孟雨；不亦孟雨。

（《天·194》）

下上若，受我右；下上弗若，不我其受又。

（《库·1544+1592》）

这些正反对贞都是要求在正反之中作一选择，要么是正，要么是反，这正是非常典型的二者择一，其符号表现正是“一/--”形式（符号画作其他形状亦可，但意思并不改变）。正反对贞，是甲骨文的一般命辞形式，是甲骨卜辞的一般句型。这就是说，二者择一之思想方式，在甲骨文中获得了句型的表现。人们都知道，“句型”即是一种思想定式，是思想过程中较为稳定的形式表现，这不是一朝一夕可以临时获得的，它必有其悠久的历史传统根源。因此，正反对贞句型，肯定不是殷民的随机创造，自有其更古老的传统渊源，可引导我们追溯至很远很远。事实上，甲骨文的对贞方式是丰富而多样化的，陈梦家先生以祈雨辞为例，根据已经见到的卜辞，列举出了正反对贞的多种语气方式：

雨？	下雨罢？	正面的不定
不雨？	不下雨罢？	反面的不定
雨不雨？	下雨不下呢？	选择的的不定
其雨？	下雨吗？	正面的不定加重语气



不其雨？ 不下雨吗？ 反面的不定加重语气
雨不？ 下雨呢？ 不下呢？ 选择的不定省语
其雨不？ 下雨吗？ 不下吗？ 选择的不定加重语气^①

对贞语气的丰富，无误地体现着“二者择一”观念的拓展。它表明，“二者择一”的思想方式，牢牢地把握着中国先民，使他们不断地以“正反对贞”的方式提出问题和解决问题；在这个过程中，不同的语境和不同的情感都被投进这“正反对贞”的过程，它们极大地丰富了“正反对贞”句型的表现力。这种“二者择一”观念，也深深地扎入筮法，筮法的每一步操作，都是一次“二者择一”的实践。

由此可以看到，这里所提出的六十四卦起源之说，虽是没有直接证据的理论假设，但它的每个环节（要点为二，一是源于“身体坐标”的方位神灵崇拜，一是作“二者择一”的选择），都能在甲骨时代找到明确的基因表现。也就是说，它和后继文化有着一统相序的血缘关系。让它原封不动地一直保留下来是不可能的，这不符合事物发展变化的一般规律，但若在后继文化中找不到它的一点踪迹，它的存在性也是很值得怀疑的。能在后继文化中找到它的基因，至少说明它的存在绝非空穴来风。

“重卦说”和“阴阳起源论”虽贵为易学主流，至今也不曾做过这样的“血亲鉴定”。考古发现恰恰与这种主流相逆而行，六位数字卦对应于“一/--”六联体，其中找不到“重卦说”和“阴阳起源论”的踪影，但对这里所提出的六十四卦起源之说，倒是从原则到细节都予以支持。

六十四卦的起源确立之后，应该从源头处顺流而下，看看易学发源后最初的历史风情，这时我们看到了《经》前易学。

第六节 《经》前易学掠影

《经》前易学即《周易》经文现世之前的易学。由于资料非常有限，我们把从六十四卦发生到《周易》问世之间的所有易学，都称之为“《经》前易学”。《经》前易学全部为占筮易学；其突出特点是：《易》文本和筮法皆在建设之中。以下是对它的掠影。

一、占筮易学的口传时期

六十四卦作为统一的整体形式，即标志了《易》文本和易学的诞生。由对方向神

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第87页，中华书局1988年版。原文上的卜文出处，引用时作了省略。



灵的分别贞问，进步到对至上神的统一祈祷，是古代文化的一种集成化发展，整体形式的卦画，就代表了这种文化的集成。“一/--”六联体再也不是分别贞问六方神灵的方式，不是六次“二者择一”的汇集，而是至上性神灵存在的统一象征，整体地成为人神交往的中介。这样的中介物显然具有复杂性，已经远离了单一的“二者择一”，开辟出了相当开阔的解释空间。能够对这样的符号进行解释，在当时，显然是受到广泛尊重的大学问。这种学问就是易学。

最初的易学，还没有文字，也没有形成文本形态的《易》，除了六十四卦为有形的中介物之外，它的解释空间由口耳相传所充斥，这就是易学的口传时期。有些学者也称它为故事文化。

这时的卦画没有文字与之对应，但其符号的巫学性质是明确的。它能通达命运之神，命运之神的意旨也由它来显示，故而它就成为神秘命运力量的象征，成为人们顶礼膜拜而乞求命运的对象。大家仪式一番、歌舞一番、唱颂一番之后，就会占得一个卦画，对这个卦画再解释一番，人们就从这个解释中获得了命运的启示，得到了精神上的抚慰和满足。于是，这种原始的占筮也即行结束。

虽然原始，但作为易学的本质表现——六十四卦被解释——获得了自己的存在方式。这种存在方式是巫性的，其解释的源泉来自于巫性的力量。它所表达的是与神灵的交往，是祈祷所得到的神灵指示，是命运关怀终于有所寄托。这种解释虽然原始粗糙，但却是易学不断地获得生命力量的根源所在。就是在这样的口耳相传中，六十四卦是反复出现的解释对象，它一次又一次地与解释相结合，使六十四卦活跃于人们心中，演为文化传统。

六十四卦，即是六十四种不同的“一/--”六联体图形，图形外部大体相似，显示神灵象征的一致性，彼此间又有图形的差异，代表着不同的命运显示。这的确是上古时代的文化奇迹。这两个方面，相得益彰。外型大体相似，六十四卦的符号图形便是一种统一的凝聚力量，指引人们向着六十四卦符号汇集，传播命运关怀的文化；彼此间的图形又有差异，又表现内容的丰富和多样性，能以图形的细微差异显示出不同的命运。这样，既显出了至上之神的统一性，又显出六十四卦的广大神通。

在没有文字的条件下，六十四卦不受任何固定词语的约束，解释只能采取口语的形式。卦画的存在是相当自由的。但这种自由不是一种解放的获得，而是囚于混沌中尚不自知的那种茫然的自由。此时的人们，不会去、也从不知道去关心“阴阳之道”、“八卦取象”之类的抽象理性问题，而更为关心即将发生的情况对自身对本族有何影响，例如：明天和邻族打仗的结果如何？这次狩猎能收获多少？住地是否该迁徙？庄稼旱了，明天会不会下雨？这些问题都是对命运的关心，他们祈求神灵也是希望对这些问题作出判断。因而原始占筮也不离占筮易学的主题——命运关怀——占断解释也不离命运判断，其表现就是“命运判词”。

这种情况也见于后世的甲骨卜辞。甲骨卜辞中，不见“阴阳之道”、“八卦取象”的



理论探讨，而频繁出现的是命运判词：“福、祸、有、亡、灾、它”等。直到《周易》仍是这样，没有理论讨论，多有命运判词。

《周易》的文字总量比甲骨卜辞少很多，但命运判词的成员却要丰富得多，形成很有规模、很多层次的谱系。这些说明，命运关怀是卜筮发展的基本线索。口语时代的占筮断辞虽然不能形诸于文字，永远也不会得到口语占断的直接证据，但占断时使用命运判词则毫无疑问，这是时代所决定的，是命运关怀自身的所需。

但仅有命运判词又是不够的，原始占筮还得配合其他的口语形式。有两种口语形式是广泛流传的，一种是历史故事，一种是民间歌谣，它们也是当时最文化的东西。每当有群集性的场合，不论是正规的仪式还是临时的聚会，都少不了它们的亮相。原始占筮一般都是群集性的仪式活动，兼有一般的教化功能，自然少不了它们的参与。这样，作为口语文化的历史故事和民间歌谣，就和占筮发生了关系，成为占筮过程的必然组成部分。在当时的情况下，命运判词、历史故事和民间歌谣都只能采取口语形式，共同出现在一个群集性仪式中，分不清谁个在解释六十四卦，谁个又不是，或者根本就着用不着分别。因此，它们一概被认为是六十四卦的解释。时间长了，命运判词结合民间歌谣和历史故事而共同解释六十四卦，就成了一种定例，成为原始易学共同的有机构成。

历史故事和民间歌谣入易，是“五四”以来易学研究的重大进步。在王国维甲骨学成果的基础上，顾颉刚著文《周易卦爻辞中的故事》，揭开了藏于《周易》卦爻辞记述中的古代历史，表明卦爻辞积淀和包含着古史的传递。顾先生的这个成就是划时代的，实实在在地粉碎了传统易学之“圣人作《易》”的理论前提。传统易学中虽有援史解易的一派，以杨万里为代表，但其学术立场和学理成就都不能和顾先生相提并论。朱伯崑先生评杨万里说：“所谓引史证经，无非是引用历代统治阶级的政治历史，特别是封建时代王朝兴替的历史，以附会《周易》的卦爻象和卦爻辞。”^①

这是极为中肯之言。同是以史解易，却可以大相径庭。

以为卦爻辞原本歌谣，也是破“圣人作《易》”之说的。古人曾用音韵学的观点，发现卦爻辞押韵而近于诗，但又觉得卦爻辞语句杂混而难以为诗。这种思想混乱，在“五四”以后基本澄清，几乎每位易学大家都将卦爻辞和《诗经》作了详细的对比，李镜池的《周易筮辞考》，高亨的《周易卦爻辞的文学价值》，陆侃如的《论卦爻辞的年代》等，都是这方面影响很大的著作，指出《周易》短歌是《诗经》民歌的前驱。近年来，黄玉顺先生又在前人工作的基础上，逐卦将卦爻辞的歌谣原貌整理出来，成《易经古歌今译》一书，使我们看到了一部比《诗经》更早的民歌集。

黄著所复原的古歌是否真实合理，大有商榷的余地，但其理论和方法的进步却是

① 朱伯崑：《易学哲学史》第二卷第369页，华夏出版社1995年版。



实质性的。他认为《易经》之语句难读难懂的根本原因，是命运判词（黄著称作“占词”）杂进歌谣语句之中，改变了歌谣本身的语句形态，故而难读难懂。他把命运判词提取出来，一方面显示出一个命运判词的谱系，另一方面，古歌的原貌也大致呈现出来，稍作技术处理，古歌就得以复原。卦爻辞的三个来源——命运判词、历史故事、民间歌谣——在黄著中体现得非常明确，也很有说服力。张岱年先生为该书作序说：“此书的基本观点可以说是持之有故，言之成理，确然成一家之言，为易学研究开辟了一条新途径，同时亦为古代诗学研究开辟了一个新区域。”^①评价很高，但绝非溢美之辞。

《周易》卦爻辞的三个来源：命运判词、历史故事和民间歌谣，应是对口传时代易学情况的记载。记载时当然经过了认真的整理和编纂，但不能因此而否认它们在源头上曾经口传，不然的话，《周易》本身也不好解释。例如，“王亥丧牛羊于有易的故事”，王亥确有其人，据卜辞所修订的商王世系，王亥乃商汤的七世远祖，是《周易》之前的千年之人，甲骨文只被确认为武丁以后的事，若不经口传，王亥的人和事如何能记入《周易》呢？

命运判词、历史故事和民间歌谣三者的口传，是围绕着六十四卦进行的，六十四卦的解释把它们联系起来，把它们结合在一起。因此，六十四卦就是它们的中心。在没有文字的时代，谁能把口传文化的诸种成分汇聚在一起，谁就是一个文化中心，卦画在当年就是。

神灵崇拜下的命运关怀一再地驱动人们占问卦画，于是就有占筮的群集，就有或歌或舞或唱或念的占筮仪式，其中就有对于命运问题的陈述、祈祷、嘱托以及神灵所作的命运判断，与此同时，就伴随着各种各样历史故事的讲述，伴随着各式各样民间歌谣的唱颂，它们全都围绕着卦画进行，造就了卦画为文化中心。当时的人们，并不去分别地看待讲故事、唱歌谣、作占断，而是作命运的一统观，笼统在对于卦画的解释中。文化的教化和传播，全寓于命运关怀的活动之中。

这就是尚无文字的《经》前易学，它距易学的源头最近。

二、《易》文本有了卦爻辞

文字较为成熟之后，卦画就要与文字相配，成为真正的文本。这样的文本通称作《易》，其上的文字通称作“卦爻辞”。从此，易学结束了口传时代，由对六十四卦进行口语解释，进步为对《易》文本的文字解释。

首先的问题是，《易》文本的卦爻辞从何而来？应该说：来源有两个方面，一是命运判词，二是历史故事和民间歌谣。简单地说，这是易学口传历史的继续。口传时期的易学文化因文字的出现而记载于文本，口语被文字化了。在文字初兴之时，把口语

^① 黄玉顺：《易经古歌今译·序》，巴蜀书社1995年版。



变成文字，毕竟是相当繁难之事，因而最初的《易》文本，当是非常简约的。不能指望，《易》文本从一开始就应有尽有。从文字数量上讲，命运判词比一切语句都简单，从价值关注来看，命运判词与占筮的关系也最稳固，因而命运判词首先进入《易》文本，是完全合理的。一些考古证据对此予以支持。

至今所发现的数字卦，大多无文字相缀，唯周原出土的某些数字卦，有文字相缀。陕西凤雏村出土之编号为 H11.85 的卜甲上，数字卦“七六六七一八”后，紧缀有“曰其无咎既鱼（吉）^①”的字样，就是命运判词的文字与占筮紧密相连的证例。这样的证例目前不是很多，但命运关怀作为占筮易学存在的价值依据，它必然要文化地表现出来，随着考古的进展，必将有愈加充分的展示。

逐渐，《易》文本的文字内容也在进步和丰富，一些民间歌谣和历史故事也继而载于文本，形成卦爻辞语句系统。

文字《易》文本的发生，是一个重要的进步。占断解释、历史故事和民间歌谣，原来本是解释六十四卦的，是解释者；而当它们成为《易》文本的内容后，对《易》文本的解释，同时就包含着对它们的解释。解释者被解释。解释者被解释，以后曾在更高的水平上，以更大的规模重演。《易传》本是解释《周易》的文字，待到经传合一之后，《易传》种《周易》一起成了解释对象，亦是解释者被解释。从辩证法的一般规律来看，解释者被解释，是根本关系的变异，是革命性的飞跃。这也正是文字《易》文本发生的革命意义，易学超越了对六十四卦的解释，实现了对《易》文本的语句解释，易学由此而真正具有“文本解释”的意义。

口语变而为作文字记载的《易》文本，易学就超越口语文化的传播限制，获得了文本形态的生命形式。而且，口传时代，卦画是汇聚文化中心，信仰崇拜、命运关怀、历史故事和民间歌谣，由卦画的解释把它们联系在一起。文字《易》文本发生后，这种基本格局未变，只是文化中心转移到《易》文本身上，《易》文本一身而数任。因此，文字《易》文本解释，是在新的基础上对卦画进行解释，历史文化的进步，凝聚在文字《易》文本中。

文字《易》文本把卦画纳入其中，又配之以文字，这种内容充实首先表现为神灵信仰的丰满，神灵不仅被卦画象征，而且还通过文字来表达语义，神灵崇拜被“文化”了。神灵被“人化”了。神灵被“文化”的实质，是解释者被解释，人把自身的文字发明对象化到《易》文本上。

但文字《易》文本却仍如卦画一样，其上的一切东西都被认为是神灵性的存在，人不能直接理解它们，反倒要为之膜拜、为之祈颂、为之仪式之后，方能使它们有所显示。因此，《易》文本的发生尽管标志着文化跃上了新台阶，但这个新台阶仍然是巫性

^① 引自韩仲民：《帛易说略》第 30 页，北京师范大学出版社 1992 年版。李学勤《周易经传溯源》第 136 页等处亦用此例，文略有不同。



的。《易》文本被浸润在神灵中，对其理解必经人神交往的程序，对其解释一概被认为是宣示神意，巫性的文字《易》文本，成为巫性文化的中心。然而，由于这个新的中心积淀着解释者被解释的文化成果，也就要求重新发生的理解和解释，拥有新的解释方式和更强的解释能力。文化的发展还可在巫性范畴中继续。

命运判词、历史故事和民间歌谣进入《易》文本，形成了独特的“卦爻辞”语句体系。卦爻辞语句的最大特点，是依卦画图形来排列卦爻辞语句，每条卦爻辞就像是羊肉串，由卦画图形分别穿插而连接成语句。卦爻辞语句根据卦画结构，实现自己在《易》文本上的位置。

在这里，我们再次看到了卦画的整体性，卦爻辞的形成就是一卦六爻，以“六爻一卦”的完整形态进入《易》文本，这里，没有“重卦说”和“阴阳起源论”的影子。一个重要的进展是，“爻画”的结构意义被明确揭示出来，它再也不是卦画的默默构件，而成为卦爻辞语句的串接和分割力量。串接：一个爻画，对应地串接成一条卦爻辞语句；分割：不同的爻画，又分别对应着不同的卦爻辞，使卦爻辞也呈一卦六爻的面貌。

这样，命运判词、历史故事和民间歌谣就被卦爻画分割和重组，失去了口语时的本来面貌。它们被打散、被分割、失去了作为歌谣、作为故事的内在联系，而被卦爻画图形强制性地分割穿接，形成名为“卦爻辞”（古时称作“繇”）的语句，与卦爻画的图形相对应。

卦爻辞是有语义可寻的语句，但其语义的内涵已经发生了重大改变。每个语句脱离了历史故事和民间歌谣的原生背景，与命运判词互相夹杂，对应于卦爻画图形，变成了卦爻画的所指（signifie），变成了神灵的意旨，而曾为故事、曾为歌谣的往事渐被淡忘。另一方面，卦画也因有了卦爻辞语句的对应，有了可寻释的语义，由无所规定的神秘符号变成了有所意指的符号（symbols），成为与“所指”相对应的能指（signifiant）。这样，《易》文本就被确立为由两类符号组成的书，一类是卦爻画符号，即“—/--”符号体系，它们自身没有确定的意义，总是扮演“能指”的角色；另一类符号则是文字，它们有自己的所指，同时又为“—/--”符号所指，并随着“—/--”符号的意义变化而转移。这样的书，在世界上独一无二。

由于卦爻画结构的强制，命运判词、历史故事和民间歌谣的语句，被打散而重新组织为卦爻辞，原本朴实的语句，变得艰涩难懂。唯其如此，方显出巫性文化的神秘性质，为占断解释留下了“多义”和“歧义”的空间。艰涩难懂为似是而非的温床，晓畅明白则难有解释回旋的余地，占断解释需要解释上的回旋余地，否则就会立即陷入困境。试看《周易》的卦爻辞，除艰涩难懂之外，还可作不同的断句，可谓是歧义丛生，引出了不少的笔墨官司。

尽管卦爻辞的文字艰涩，但毕竟有语义可寻，立成文字的东西，也毕竟是一种规定，卦画不能再如原来那般自由，卦爻辞对它就是一种约束。这种约束常以占断解释



的形式表现出来，如占得某个卦画，再也不能漫无边际地唱民歌、讲故事，而必须通过所对应的卦爻辞语句来进行解释。这样，就生出了验证性问题，生出了解释性的比较问题，人们要对卦爻辞进行评判。解决的办法就是对卦爻辞进行修订。

因此，初期《易》文本的卦爻辞不是一成不变，而要不断地进行增损改订，吐故纳新，在不断的更新中完善着自己的文化品质。以《周易》而论，其中既有“王亥丧牛羊于有易”的古老故事，又有“康侯用锡马蕃庶”的周初事件，前后相距千年的东西交汇于同一文本，表明其曾经数度筛选，有所保留也同时不断更新。

由于流传时间的久远，由于族群的分化，由于地域或社会的分割，不能排除多种《易》文本并存的局面。史书只记有《连山》《归藏》，须不知在它们之外还有多少不同版式的《易》文本。释经者说“夏《连山》，殷《归藏》”，又说是“神农《连山》，黄帝《归藏》”，既无证据可言，又无道理可依。本书不言“三《易》”而只称“《易》文本”，不是否认《连山》《归藏》，而是表示有更多的可能性^①。

多种《易》文本的并存，势必存在着它们之间的文化竞争。在族群融合与疆域变更的过程中，最具解释优势的文本也最易流传下来。与“解释优势”关联的因素很多，这里不作详细分析。所谓解释优势，就意味着更多地被解释，文本具有更多的表现机会，显出更加旺盛的生命力。不其解释优势者，则或被尘封起来或少有解释机会，因香火不继而自行泯灭。

《周易》晚出，是源于周人的文本，凭借着“翦商”、“灭藩”、“征夷”所树的武功，凭借着“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的统治力量，凭借着王朝史官对文本增删润饰所显出的典雅文采，《周易》无疑是最具解释优势的文本。故而得以延续下来，经过《易传》的创造性转换，终成哲理典籍而继续流传。

三、筮法和筮法制度变革

占筮易学是易学的童年，对易学源头作考察，筮法就是不可忽视的。

筮法是实施占筮的操作程序和规则。占筮的思想、观念、信仰、目标、价值评判和意义表达，都要通过筮法演示出来，故而前面讲占筮易学的结构要素时，称它为“占筮的支柱”，其后占筮易学的消亡，也直接表现为这个支柱的坍塌。筮法对于占筮，犹足球规则对之于足球比赛。比赛的人员和场面可以千变万化，但其执行的规则皆是统一的；足球的进步主要不是指某个球员或某个球队技术的进步，而集中表现为足球规则的进步，是足球规则与整个足球事业休戚与共。筮法也是这样，占筮进步的突出表现是筮法制度的进步，它与占筮休戚与共。

^① 但现在仍流传的《连山》《归藏》之类，采用取象说卦，肯定是伪作无疑。八卦取象盛行之后方有可能，不在此处所言《易》文本之列。



筮法要以《易》文本为中介，把天命信仰、交通天人、传达天命和解释天命意旨，规定为一个整体。大家如法去做，就能完成全部占筮。占筮之初，筮法是简单而粗糙的，能较为方便地获得所占卦画，规范也不严格，人们能够较为简捷地利用卦画或《易》文本，实现以上目的。这对于占筮的普及是大有好处的，既能安抚命运关怀，也能实现教化之功，充实人们的精神生活。

行之既久，简单而粗糙的筮法就现出了弊端，所谓“家为巫史”，就是由此而造成的混乱局面。如今之算命打卦的规则也很简单，几乎人人皆可为之，对街头地摊上的算命打卦者稍作了解，便知是一些无业而又无其他本领的人，借此以骗钱谋食而已。规则简单是卖卦求食者屡禁不止的重要原因之一，因为无须训练、无须投资、画上一幅太极图（常常是画错了的）、再加上抽卦用的签或作卦用的硬币，就能骗得迷信者的钱财。

今天能对打卦谋食者实行取缔，是因为社会文明已达到很高的水平，与打卦占筮完全格格不入，必须消除它们对精神生活的腐蚀毒化作用。但古代的情况都不同，到处都是巫风弥漫，没有人去设想、更没有人去实行取缔占筮。“家为巫史”在当时的害处，不是在于它宣扬了迷信，而是在于它对于迷信的宣扬太简单，有损于占筮信仰的神圣性。“家为巫史”即：人人皆可以作交通天命、通达神灵工作，神灵也因此而能与各色人等频繁交往而丧失了神秘性尊严。因此，“家为巫史”损伤了占筮崇拜的价值根基，为了维护天命神圣的占筮尊严，于是就有了“绝地天通”的巫学革命，以筮法的专业化来克服“家为巫史”的混乱。

“绝地天通”是古文献的一个重要条目。它的基本意思是：“帝令重献上天，今黎邛下地”（《山海经·大荒西经》）。即由专人来操办上通于天和下达于人的工作，整顿并取消“家为巫史”的混乱局面。这一历史事件应该相当可信，除《山海经》之外，《尚书·吕刑》和《国语·楚语下》都有记载，《尚书·尧典》《国语·郑语》等亦傍及此事。在先秦文献中，如此集中地指向同一事件，且作互不矛盾的记叙，实不多见。其中，以《楚语下》的所记最详：

昭王问于观射父曰：“周书所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰‘覡’，在女曰‘巫’，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。

而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之“祝”，使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者，为之‘宗’。



于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，灾祸不至，求用不匮。

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾存臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通……”

这段话引得很长，但它较为完整地说明了巫性文化时代社会变动的情况。观射父是春秋时代的“史”，他的回答自不免带有春秋之世的时代精神，但总体来说仍是可信的。他的回答大意有五：

第一，“地天相通”不是指人的身体登于天，而是指人与神发生精神联系，这种精神联系由巫覡专门司职。

第二，覡、巫、祝、宗之巫职人员，皆有超伦的品质和高超的专业智慧，有相当的资格限制，“家为巫史”是不合资格要求的。

第三，只有在专业巫职人员的治理下，由巫职人员专司通神之职，做到民神异业，方可神降嘉物、民以物享，祸灾不至，求用不匮。

第四，“少皞时期九黎乱德”，当指发生过一次大规模的民族和文化交融，传统文化模式曾经有所改变，出现了“家为巫史、神狎民则、嘉生不降，民匮于祀”的局面。

第五，颛顼为改善社会秩序，实行了巫学改革，命重司天（专将民意上祈于天），命黎司地（专将天命下达民间），此即“绝地天通”，恢复了正常的巫学秩序。

这则“绝地天通”的资料很受近代学人重视，在“如何绝地天通”的问题上，虽然聚讼不已，但回答都很直接，大多从专业化分工的思路上去思考。他们没有认真注意到，地天相通或巫性的天人相通，实质是精神的文化活动，因而就不曾想到用思想的隔绝物去绝地天通。徐旭生先生说：

（只有南正重）才管得天下的事情，把群神的命令集中起来，传达下来，此外无论何巫全不得升天、妄传神的命令。又使火正黎司地以属民，就是说使他管理地上的群巫。使他们好好地给万民治疾和求福。^①

[……]^②派火正黎“管理地上的群巫，只许他们给老百姓治病求福”，这似乎又是

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》第83页，文物出版社1985年版。

② 书稿此处出现50余字的乱码——编者注。



近现代社会的医师管理条例。这在当时的条件下实际上是做不到的，即使能得逞于一地一时，也不能推广和持久，产生不了很大的影响，也不能有“绝地天通”的收效，许多先秦古籍犯不着争相记载。杨向奎先生从另一个方面提出解决问题的办法：

九黎乱德之后，人人作起神的职分来，分不清楚谁是神派的人了，这样“民神同位”的结果，老天也觉得麻烦，于是派下重和黎来，使重管神的事，黎管人的事。那就是说，人向天有什么请示向黎说去，黎再通过重向天请求，这样是巫的职责专业化，此后平民再不能直接和上帝交通，王也不兼神的职务了。重和黎实巫之始祖。^①

既然“重和黎实巫之始祖”，何来“家为巫史”？何来“家为巫史、人神杂糅”之观念？颛顼是个半传说半历史性的人物，准确的生活年代，现在尚不十分清楚，但早于夏代无疑。是时，部族星罗，互不相属，采取“使重管神的事，黎管人的事”之类的行政手段，其有效性的范围能有多大？在我们的生活中，发生着太多的行政干预生活、行政干预思想的事，于是便把这种模式强加到古人（这里是颛顼和重、黎）身上。通常，精神信仰是内在的价值追求问题，用外部的行政的分职方式来处理，通常是不能奏效的，何况当时社会分职的功能和手段都是非常有限的。但若对所追求的价值立下一尺度，那么，这个尺度既是价值的一个环节，又能进行排拒和选择。例如，高考就是这样性质的一个尺度性的环节，它让一部分人进入大学，也将一部分人拒之门外。收到接纳和排拒的双重功效。

改革筮法也是这样性质的一个环节，它实行一套精致的筮法，有很强的专业性，使“家为巫史”成为不可能；同时又宣称只有专业化的筮法才能人神相通，掌握这种专业化知识的人称“重”和“黎”。这样，对“家为巫史”的状况无异于釜底抽薪，实现了“绝地天通”，对于占筮来说，则是将其推进到筮法制度^②（或重黎制度）的新高度，占筮易学进入新的发展水平。因此，“绝地天通”应当理解为文化体制的变革，不应理解为职事的分工，由于文化体制的变革意义重大而影响深远，故而先秦古籍争而载之。

“地天相通，人神交往”本是占筮信仰的核心，这一基本思想在当时不会遭到否定。其操作握于“巫”、“觋”、“祝”、“宗”之手，民众对于命运的关怀便握于他们手中，他们因此而拥有社会特权。但由于原始筮法的粗糙简单（如用掷石、掷贝、掷草茎之类的方法占得卦画，再根据筮问和情景作出解释），过去须由巫觋祝宗专业操作之事，到了少皞的时代，许多人都会做了，人人都以为自己能够通神。还因为“九黎乱德”，社

① 杨向奎：《中国古代社会和古代思想研究》第163页，上海人民出版社1962年版。

② 这里当然还有一个卜法制度问题。为了不使讨论涉面太宽，这里略去了“卜法制度”的名称。卜法制度的内容，关于甲骨文的专业文献大多有所论述，只是皆不曾与“重”和“黎”发生联系。这里提出卜法制度亦是重黎制度的组成部分的观点，请各位学者教正。



会发生了大变动，“巫觋祝宗”的地位发生了很大变化，于是就出现了“人人作享，家为巫史”的局面。这本来是一种文化的普及和进步，但社会秩序却显得“太乱”，巫学信仰也“太滥”，倘若人人都去作“地天相通”之事，天命信仰就失去了神圣性，甚至会被连根铲除。所谓“民神杂糅，神狎民则”，正是对这种局面的担忧。及至颛顼之世，命重司天，命黎司地，实质上是实行占筮资格制，使“家为巫史”无法通过这种资格障碍，达到了“绝地天通”的效果。这就是巫性文化内部的制度革命。

“重”和“黎”的资格，有其专业知识的内涵，不经专门的训练，不可能取得这样的专业知识。考古发现的数字卦，就是这方面的明证。数字卦是有规律可循的，至少，几乎所有学者都运用“奇数为一，偶数为--”的法则，把数字卦全都转变成了卦画，说明数字与卦爻符号是对应相关的。这件事今天做起来相当容易，但在颛顼时代就远非易事了。而且，数字卦中的“数字”是怎样得到的，今天的研究尚难定论，古人竟能算得出来，能不是智慧的奇迹吗？能不经专门训练而轻易得到吗？这些问题都属“筮法”的范畴，予“天人相通”之法注入一种形式理性，只有掌握这种理性方法的人，才能取得“重”和“黎”的资格。这种形式理性确是“家为巫史”所不能产生的，并对“家为巫史”显出文化优势，争之必胜，结果就是“绝地天通”。

对于平民来说是“绝地天通”，他们不能自行其事地交通天人。但这绝不是要消除巫学信仰，而是要使巫学信仰规范化和规则化。取而代之者是“重黎制度”，即“重”和“黎”专司“地天相通，人神交往”的事宜。“重黎制度”是筮法专业化的巫学制度，是要求高知识含量的巫性文化。

以筮法制度改革来解释“绝地天通”，有违于先贤时彦的教训，但的确是在易学源头不远的地方所见的情景。有证据吗？有的。

首先，数字卦就是实物证据。它已不是个别的或少量的考古发现，而是千例有余，几千年过去了，竟然还有如此数量规模的遗存，这个数量规模本身就是制度存在的最好证明，如无制度的广泛存在，不可能有这样多的数字卦遗存。数字卦是一柄双刃的剑，对着平民的那一边，是斩除“家为巫史”，“绝地天通”；对着自己的这一边，则是专司通达天人之法，实行占筮的专业化。这就是“重黎制度”。“重”和“黎”是这个制度中的分职。

其次，是语义的证据。司者，事也；属者，嘱也。“重司天以属神，黎司地以属民”，实际上就是“事天嘱神”、“事地嘱民”的意思。这就是筮法的功能。事天嘱神是：在接受筮请后，举行筮仪以敬天，实施筮法以通天，获得了《易》文本上的卦画，即是将民之所求嘱托于天，就是“重”的职能；事地嘱民则是：根据筮得的卦画，寻出相应的卦爻辞，并将之解释出来。在这里，“事天嘱神”和“事地嘱民”的意思是非常明白晓畅的，两者构成了筮法过程。下文有对《周易》筮法的详细陈述，大家将会看到，那是非常精致严谨的形式系统，不接受严格的系统训练，是难以掌握的，这也是“重”“黎”分司的一个原因。



第三，还能找到文献的证据。古代的“重黎制度”在西周已不复存在，而统一在史官制度中。这一点，从司马迁对其家系的记述中，能够找到踪迹。司职“重”、“黎”的人，称谓变了，但职能依旧。《仪礼》中凡涉筮仪的场景，都由两个筮者参与，一个司“重”的职能，另一个司“黎”的职能，无一例外。现仅引《士冠礼》为例而证之：

筮与席，所卦者，具饌于西塾。布席于门中，闾西阙外，西面。筮人执筴，抽上鞶，兼执之，进受命于主人。宰自右少退，赞命。筮人许诺，右还，即席坐，西面；卦者在左。卒筮，书卦，执以示主人。主人受视，反之。筮人还，东面，旅占，卒，进告吉。

这里可以看到，司职占筮的有两人：“筮人”和“卦者”。筮人执策，行筮法，将“赞命”（即祈筮）事天嘱神；卦者书卦，执以示人，宣示上天之嘱。这般情景，宛若一幅《“重”“黎”制度图》，说明筮法的进程。这样的情景还见于《士丧礼》《特性馈食礼》和《少牢馈礼》，以见其一般性。《礼记·杂记上》云：

如筮，则史练冠，长衣以筮；占者朝服。

历来注家都不曾重视，这里涉及到两个人：筮史和占者。即占筮是由筮史和占者两个来执行的，此重黎制度的遗韵。

对此情景明白之后，即能附带回答一个有关数字卦的问题：为什么数字卦只见数而不见卦和辞？以《仪礼》的情景观之，揲蓍成卦的一切程序，皆属“筮人”的司职，“筮人”执行筮法，获得的筮数就是数字卦。而“旅占”的职事是由“卦者”来完成的，是获得筮数后再重新启动的筮法程序。揲蓍的结果要给人看，要“书卦，执以示主人”，“书”是把揲蓍写出来，与《易》文本上的“卦”相对照。而“旅占”（履占）的解释，则不一定要记载下来。故而，数字卦只见筮数而不见卦和辞。这也即是说：“重”司天属神，重在揲蓍成卦；“黎”司地属民，重在解释天命。故而前者有文物遗存，后者则随事过境迁而消融。如果这些想法能得以进一步的证实，中国上古史将有所改写，“重、黎的故事”，广泛地见诸于不同的先秦文献，不能再以“神话人物”或“半人半神”的眼光来看待他们，他们是专业化的上古筮史。

以上关于筮法演化的说明，着重讲了中国上古史中“绝地天通”与筮法制度的改革关系。筮法由原始的简单粗糙，进化到《周易》筮法的高度形式化的严谨，表现了中华先民在巫氛中不懈的形式理性追求，并取得了十分杰出的成就。这个过程是漫长的，其间经历过多次变革，其中，颛顼变革是最著名的。



第七节 西周时代的易学

进入西周以后，占筮易学达到了自己的顶峰状态，这个顶峰状态由《周易》占筮易学来标志。但占筮易学也暴露出解释危机，从顶峰上开始滑落，一种新的解释方式，即八卦取象的解释方式，开始悄然兴起。

《周易》是西周立国之后，动用国家之力建构而成的《易》文本。它吸收了历代各地《易》文本之长，自然是力求“周道”、“周全”而“周普”的，但其名称“《周易》”，却是因国而名。重要的是，与《周易》相配合的一套筮法，其定爻形式化所达到的成就，可谓高山仰止，它把《周易》的占筮推向顶巅。占筮易学也因《周易》筮法的形式完整性而陷入危机。解决危机的基本方法是用八卦取象之法来补充筮法的解释缺陷，帮助克服占筮解释危机。八卦取象的全部意义，从下章起将陆续展开，但就现在已经讨论的问题来说，它已导致了易学发展方向的改变。

自易学发生之后，它的存在形式是巫性的占筮解释，其发展方向是《易》文本和筮法的建设。不同的《易》文本更新相替，《易》文本不断地改变和完善自己的文本内容；筮法由粗入精，由平民参与到专业化的制度建设；从两个方面推动着占筮易学的发展。但八卦取象的出现，首先遏止了《易》文本外延更新的发展之路，即不用改善卦爻辞的方法来更新文本，卦画自身可因取象而获得意义，也可因取象的更新和完善，达到《易》文本的更新和完善。因此，《易》文本不再更换自己的文本内容，《周易》是最后一种《易》文本。另一方面，八卦取象自身不是筮法，它的占筮应用实质上是排斥筮法，故而中止了筮法的改进之路，由取象解释替代占筮解释。因而《周易》筮法也是最后的一部筮法。

“《周易》是最后一种《易》文本”，“《周易》筮法也是最后的一部筮法”，对应着两种不同的意义。一方面，它说明《周易》是占筮易学的最高成就，以后不再有筮书文本和筮法问世，占筮易学由此而走向终结。另一方面，一种新的、非占筮的易学解释又从这里开始，衍演成了历史上浩浩荡荡的传统易学。这就是易学方向的改变。导致易学的这种方向性改变，是通过《周易》及其筮法实现的，而不是通过其他《易》文本和巫法来实现的。后来的“经传合一”，也只是《周易》与《易传》的合一，与别的《易》文本没有关系。其他的《易》文本在岁月流逝中被大浪淘沙，只留下《连山》《归藏》的微薄记忆，它们不曾实现易学的方向改变，唯《周易》才是这一方向变革的文化载体。故而，也唯《周易》占尽中华文化的风流。

八卦取象的出现，启动了《易传》发生的大幕。《易传》的发生，留待下文交待，这里首先讨论代表占筮易学最高成就的西周易学。



一、西周易学面貌

(一) 西周易学是占筮易学

西周易学是《周易》占筮易学，下面将作专题的讨论。这里提出这个问题，意在西周易学的巫文化性质。即使后来有八卦取象参与了《周易》的解释，那也只是作为补充筮法之不足的辅助形式参与的，还不曾撼动筮法的根本，《周易》的解释在总体上仍被占筮垄断着。

(二) 西周易学是王官之学

西周立国之初，箕子授武王《洪范》大法时即提出：“择建立卜筮人，乃命卜筮。”看来，周王室是接受了箕子的建议的，具体的表现就是设立卜筮职官，由卜筮职官来实施卜筮。《周礼·大卜》一系列的职官即是。

大卜：……掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。

占人：……以八筮占八颂，以八卦占筮之八故，以视吉凶。凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼。凡卜筮，既事，则系币以比其命。岁终，则计其占之中否。

筮人：掌三《易》以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。九筮之名：一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环。以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春，相筮。凡国事，共筮。

这种设置，和箕子的议论是相互呼应的。卜筮职官吃着王室的俸禄，列为王官序列（据《周礼》，大卜：下大夫二人；卜师：上士四人；卜人：中士八人，下士十有六人；府二人，史二人，胥四人，徒四十人。占人：下士八人；府一人；史二人；徒八人。筮人：中士二人；府一人；史二人，徒四人），办着王家的事，为当时的思想正宗。当时无民间办学的力量，无所谓民间之学，故而卜筮当然为王官之学。

王官之学是为王官制度服务的，首要任务当然是实现王官制度的再生产。王官之学同时也是我国最古老的学术研究机构，它集中了当时的一批知识精英，他们通称作“史”，解决当时知识和文化中最急需解决的一些问题，而这些问题的解决，大大地改善了中国文化的品质，使其走出原始状态，进入较高文明的发展期。例如，使汉字摆脱原始的象形形态而走向规范化的笔画结构形态，就是前仆后继的一批“籀史”们的功绩。

易学也是这样，《周易》文本和筮法之所以那般精致，也得益于一批专职的、饱学的王官之“史”。没有他们，断然不会有这样精致的文本和筮法。但王官之“史”又是



周王的臣子，“臣”的古义是“奴才”，因而他们的功劳往往被算到他们主子的头上，算到文王和周公的头上。待到百千年后，具体的历史便淹没在观念的一般之中，在“圣人作《易》”的价值驱动下，才有了“文王重卦，作卦爻辞”或“文王重卦、系辞，周公作爻辞”的说法出现。

“五四”以后，“圣人作《易》”之声顿息，代之而起的是“《周易》非一时一人之作”。这种新观点总体上是正确的，但失之于空泛，著作权属不详的古籍，皆可如是说。例如，从《诗经》中随便抽出一首诗，也可说是“集体智慧，非一时一人之作”。至少可以指出：《周易》成书于周室的一批王官之“史”。李镜池先生晚年特别强调《周易》的成书是“众人创造，一人编纂”，“不单是汇集材料，而且是出于编者的匠心编著”^①。这个“匠心编著”，就和《周易》成书于王官之学对上了调子。当时只有王官之“史”，才有能力对《周易》文本和筮法进行编定，其他人没有这个条件。

（三）西周占筮和龟卜并行

龟卜盛行于商殷，有大量的甲骨卜辞为证。但不能因此就说商殷没有占筮，箕子授武王《洪范》，卜筮并论，可证商殷也是行占筮的。后来，在殷墟和周原等地都发现了筮数甲骨，证实了箕子之言实有所凭，商殷是卜筮并举的。其中，卜龟的地位可能更显尊重，故为王室多用之。

西周翦商，在武力上是坚定的，在意识形态领导权上是坚定的，在文化上却是宽容的。它从商殷文化中吸取了大量营养，为自己的政治服务。从另一方面来看，龟又作为强大的文化传统，不会因为一次武王革命而丧失殆尽，否则就不是传统。传统易学中虽然充斥着“文王重卦，作卦爻辞”或“周公作爻辞”的说法，但传世的文献却无这般记载，文献的记载却是卜筮并举，其中，龟卜的份量还要更重一些。《洪范》所记的箕子之言，《君奭》所记的周公之言：“故一人有事于四方，若卜筮，罔不是乎”，讲的都是卜筮并举。另有一些地方，却是专门只讲龟卜的：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：“我其为王穆卜”……今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪，归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与珪。乃卜三龟，一习吉。

《书·金縢》

予不敢闭于天降威，用宁王遗我大宝龟，绍天明。

《书·大诰》

越三日戊申，太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，则经营。

《书·召诰》

① 李镜池：《周易探源》第192页，中华书局1978年版。



由此可以看到，立国之初，统治者更重于卜，似于殷王室。反映在王官制度上，《周礼·大卜》一系职官，也兼行卜筮两务。“大卜”的首要职事，就是“掌三兆之法，一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百”。此外还另有“卜师”、“龟人”、“菑氏”等专司龟卜事宜的职官。在百姓的心目中，也将卜筮一体而视之：

而多为恤，卜筮偕止；会言近止，征夫迨止。

《诗·杕杜》

既见复关，载笑载言，尔卜尔筮，体无咎言。

《诗·氓》

西周占筮和龟卜并行，是予西周巫文化的一个定位。[……]^①实际上是用表象去涂抹实质，刻意从现成的文献中去构造孔子思想。他们不明白，孔子思想并不是古代思想的简单延伸，而是经过“《易传》革命”的历史透镜后所重现的中国思想，孔子思想与史巫思想的“同途而殊归”，不仅仅是易学的，而且是多方面的。

巫性文化也不是铁板一块的东西，它也是一个历史过程，自身也不断在发展和更新。作为孕育一切高级文化的摇篮，其中存在一些高级文化的成分是不用奇怪的，用不着因为这些成分而否认巫性文化的本底品质；只要它被笼罩在超自然力量的控制之下，其文化品质就是巫性的。除卜筮并重之外，西周文化的巫学性质，还可以有多方面的证据，只要不是有心刻意雕凿，说清西周文化的巫性，是没有困难的。这样就会突出一个问题：从西周的巫性文化到诸子百家的理性高涨，发生了怎样的文化变革？

卜筮并举而以卜为先，这是周初的现实。待进入春秋后，筮的地位和作用显著增强。由巫性文化向理性文化的变革，显然是通过筮的变革而实现的，在这个过程中，卜逐渐被挤到文化的边缘，影响力渐而减弱。龟卜的逐渐式微，许多学者都归因于龟甲材料来源上的逐渐困难。这其实只是问题的一个方面，至少卜骨的来源不存在什么困难。这里有一个文化品种的竞争问题。卜的式微是以筮的走强为代价的，因而卜的式微不能代表巫性文化的衰落，它仅表明，在筮性文化内部的竞争中，筮取得了对卜的胜利。

占筮对于龟卜的胜利，主要是因为占筮的文化含量较龟卜要高。占筮所用的通灵符号是卦画，卦画是完全的人工图形，不受材料的限制，特别是在有了文字之后，卦画即可视为文字的变体，和任何文字一起书写在任何材料上，能伴随文字的意义而得到文化的升华。而龟卜则不同，它的通灵符号是兆，兆是龟甲或兽骨上的灼纹，对材料有很大的依附性，需进行复杂的技术处理。卜兆可以和甲骨文共居一体，但和文字

① 书稿此处出现近 50 字的乱码——编者注。



的其他书写方式却是格格不入的；随着书写的普及化和简帛化，卜兆就是一种额外的累赘。

准确地说，卜兆是龟甲或兽骨经炭火灼烧后要留下裂纹，是一种自然现象。这种自然现象被用作命运崇拜，其天启性质是十分明显的。而使其有裂纹，是进行人工的烧灼，是人为所致。因而龟卜之巫，是天启和人为的混合之巫。占筮符号则不然，它是全然的人为符号，占筮符号的形成，联系着一套人为的演算系统，因而占筮之巫，是人为之巫。在巫性崇拜中，最终地摆脱对自然现象的依附，是符合文化方向的^①。

龟卜崇拜的巫性活动，包含着大量的对于龟甲和卜骨的技术处理。《史记·龟策列传》记云：

（宋）元王（得龟）大悦而喜，于是元王向日而谢，再拜而受。择日斋戒，甲乙最良。乃刑白雉及与骊羊。以血灌龟，于坛中央；以刀剥之，身全不伤；脯酒礼之，横其腹肠。荆支卜之，必制其创。理达于理，文相错迎。使工占之，所言尽当。

卜先以造灼钻，钻中已，又灼龟首，各三。又复灼所钻中曰正身，灼首曰正足，各三。即以造三周龟。祝曰：“假之玉灵夫子。夫子玉灵，荆灼而心，令而先知。而上行于天，下行于渊，诸灵数籀，莫如汝信。今日良日，行一良贞。某欲卜某，即得而喜，不得而悔。即得，发乡我身长大，首足收入皆上偶。不得，发乡我身挫折，中外不相应，首足灭去。”

灵龟卜祝曰：“假之灵龟，五巫五灵，不如神龟之灵，知人死，知人生。某身良贞，某欲求某物。即得也，头见足发，内外相应；即不得也，头仰足胗，内外自垂。可得占。”

在这个过程中，需要有大量的物质性劳动、繁琐的工艺处理和场地占用，必须有强大的固定基地、必要的设施和专门的技术人员支持，才使龟卜得以成行。殷墟发掘以来，证实了上述情况^②。

龟卜的操作如此之沉重复杂，其物质性的劳动既不能创造社会物质财富，又不能构筑精致的精神家园，它们的存在，仅仅是为了显赫龟卜主人的地位和尊严，因而传播是很受限制的，渐而萎缩就是当然的了。和龟卜相比，占筮基本上勿须物质性劳动，也勿须基地和物质财富的占用，整个过程有着更丰富的精神内容，因而就有广阔的发展空间。所以，两者虽是并存，其发展之路却是很不同的。最后是占筮把巫学推向顶峰，并从巫学中脱胎出来，获得理性化的再生。

① 参见王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》第98页以下，浙江古籍出版社1999年版。

② 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》第4~29页；吴浩坤，潘悠：《中国甲骨学史》第67~89页，上海人民出版社1985年版。



二、《周易》占筮易学

西周易学的代表，就是《周易》占筮易学。它是占筮易学中的一种，其解释对象是《周易》古经，解释方式仍为占筮解释。已经说过，《周易》占筮易学是占筮易学的最高形式，后面将对其文本和筮法作专题讨论，以下仅就占筮易学结构的五个方面进行分析。

（一）《周易》的命运崇拜

命运崇拜是占筮易学的核心。发展至《周易》，命运崇拜的神灵已经超越了瞬时神、专职神、人格神的诸阶段，明确为至上的统一神灵。这个统一神灵就是“天命”；抑或至上的天帝执掌着一切人世的命运。统一神是命运崇拜的最高形态，天命观则是农业民族臻于成熟的观念标志。对于占筮易学，命运崇拜达至天命信仰，已再无发展空间，至上至尊而统一的天命崇拜，笼罩着人们的思想，天命观即是命运关怀所能见到的地平线。

在对象化的神灵崇拜达至漫无边际的同时，天命观的内涵，却生长出道德化的新趋势，天命不再表现为对人世命运盲目的绝对支配，天命力量被赋予德性化的价值，天命选择不再是情绪化的活动，它以人的德性高低为选择原则。这是西周天命观最重要的变化。

商纣王荒淫无度，天怒人怨，臣下忧心劝谏，他却说“呜呼！我生不有命在天”（《书·西伯戡黎》），摆出一副天命神授的架势。这样的“天命”是毫无道德原则的命运力量，结果是商纣王被送上断头台。西周立国之后，武王、周公、召公等周初统治者，亲身经历了“小邦周”翦灭“大邑商”的社会历史变革，认识到盲从“天命”是不能治理天下的。但在当时的社会条件下，天命原则又是绝对不能取消的，他们自身也是天命原则的信奉者，他们自身也没有与天命观抗争的精神力量。而且，为着巩固他们的统治利益，他们还要高举“天命”之旗，反复不断地宣称：兴周灭商就是天命的选择。这样，他们就在“天命”的旗号下偷偷地改变着天命观的性质。

“天命”选择了周王朝的什么呢？或者说，“天命”凭什么弃商而佑周呢？答案就在于“天命有德”。“天命有德”，是运用天命观对西周灭商之历史经验进行的总结，周初统治者不遗余力地用这个观点诏告天下，特别是周公，还把这个观点系统地阐释为政治原则、历史原则、伦理原则和行为原则，使之成为天命观的基本准则。“天命有德”是全部《周书》的主旋律，有着许许多多的陈述方式，在此就不作引证。这里要突出的问题是，“天命有德”改变了天命观的存在性质。陈来先生说：

殷商以前不可捉摸的皇天上帝的意志，被由人间社会投射去的人民意志所型塑，上天的意志不再是喜怒无常的，而被认为有了明确的伦理内涵，成了民意的



终极支持者和最高代表。

上天的意志不再是喜怒无常的情绪，而是具有一定原则的道德意志。^①

这即是说，“天命有德”赋予“天命”以新的意义，它在天命观中确立了德性价值原则。德性原则强调人对自身的自律，强调仁人向善、礼敬爱民的道德精神。它在天命观中获得了价值的认定，天命观的内容和性质也随之改变。首先，天命对人间命运的安排不再是盲目支配，而是依理性实行选择，其选择的标准就是德性原则。同时，它又意味着人通过自身德性的修养，能改变天命的选择立场，唯有好的德性，才能获得好的命运安排。在这个价值坐标系里，命运关怀虽然仍旧垄断人心，但人在命运面前已经不是完全被动地乞讨，人以德性修养参与了命运的选择安排；天命观虽仍然至高无上，但天命已失去昔日混沌的盲目，照射进德性选择的光芒。德性选择无疑是现实的道德力量，天命观因此而变成了道德原则。

因此，《周易》占筮的命运崇拜，一方面通过天命观，实现了至上的、统一的、终极性的最高形态，另一方面，天命观又因德性原则的介入而丧失了原始形态的混沌和盲目，人从德性原则中发现了人命与天命的统一，发现了自身把握命运的价值。从而道德理性便透过天命规范着人们的实践和行为。这种变化，是占筮易学在其核心处因走向终极而发生了异化，天命信仰内在地产生了松动、解析和变质。周初的德性原则是易学理性的启明，亦是《易传》发生的先声，故而文、武、周公在传统易学中一直享有很高的地位。

在西周，占筮易学凭藉对《周易》的占筮解释，既达到了天命观念的顶点，又无可挽回地走向失落。命运崇拜开始渗进德性化原则。

（二）《周易》筮仪

这是占筮易学观念的外在的礼仪性表现。至《周易》时代，筮仪已经失去昔日合族会聚、载歌载舞的奔放热情，而变作非常程式化的礼仪规定。以文明水平而论，是更多了一些“礼”的成分；筮者和卦人如何站位，如何走步，如何入席，如何执策，如何书卦，如何旅占，如何再筮远日等等，都有严格的规定，不得踰出规矩。但筮仪作为存在物而言，这些繁琐的规矩，则禁锢了生命的活力，少了许多生气。《仪礼》诸篇所记载的筮仪，程式千篇一律，沉静肃穆有余，热情活力不足，活生生的人变成了筮仪的道具。

筮仪外在表现的刻板，反映了占筮内在动力的枯竭，过于僵化的外在形式，是内容过熟所显出的枯萎。筮仪至《周易》时，虽“文质彬彬”其表，但已显出“行将老矣”的疲惫。

① 陈来：《古代宗教和伦理》第184、174页，三联书店1996年版。



(三)《周易》筮法

筮法是占筮易学的支柱。历数千年的努力，筮法不断地完善着自己，特别是通过顓頊的筮法变革，实行“重黎制度”，筮法的完善走了上专业化的发展之路，就使筮法成为最早的专业化的知识部门。筮法因而能占有较为系统的理性，使巫性的占筮大厦为形式理性的筮法所支撑。发展至《周易》，其理性筮法支撑巫性占筮的矛盾更加突出。《周易》筮法是非常精致而严谨的形式系统，其标志有三条：

第一，《周易》筮法分成卦法则和变卦法则两个阶段：其成卦法则保证揲蓍成卦为六十四卦中的任何一卦，且是具有唯一性的某卦；其变卦法则保证变卦能确定三百八十六爻中的任何一爻，且是具有唯一性的某爻。因为能确定，所以有“决嫌疑，去犹与”的功效。

第二，在揲蓍成卦的操作结束时，得“六、七、八、九”中的任何一数，即可按“六、八为--，七、九为一”的关系作成卦画。但“六、七、八、九”四数的概率，并不是平均分布，其概率比为：

$$\text{六} : \text{七} : \text{八} : \text{九} = 1 : 5 : 7 : 3。$$

这个比率是如何得到的，后文将有详细的证明。这里要说明的是，它保证了成卦的稳定性。因为成卦之后还需进行变卦，需要找到唯一变爻方可作占断解释。变卦法则规定“七、八不变六、九变”，即揲蓍结果为“六”者，其爻符由“一”变为“--”；揲蓍结果为“九”者，其爻符由“--”变为“一”。这样，唯当揲蓍结果为“七”为“八”时，揲蓍成卦才最具稳定性。根据上式的揲蓍比率，可以看到以下结果：

$$(\text{七} + \text{八}) : (\text{六} + \text{九}) = (5 + 7) : (1 + 3) = 3。$$

这就是说：成卦之后，不变之爻的可能性，比可变之爻的可能性高三倍。这样，就保证了成卦的高概稳定性，使变卦在低概水平上进行，提高了一爻变卦的发生率。为实现占筮作好了概率背景的准备。

第三，变卦有所取舍，不是所有的变卦都能占断，唯有一爻变卦的形式才得以占断，采用“《A》之《B》”句型陈述。其中：《A》是揲蓍所成的本卦，《B》是据变卦法则变换所得的之卦；其他形式（非一爻变）的变卦，皆称之为“八”，表示与天命相背而中断占筮。因此，句型“《A》之《B》”具有唯一性，占筮易学不用爻称，由它行使定爻功能。

这三条的证明，也将在下文详作陈述。

我是在高亨先生“《周易》古经，殆无爻称”的启发下，为回答“无爻称如何定爻”之问题，才发现“《A》之《B》”具有唯一性定爻功能的。后来在排比揲蓍过程时，又发现了“六、七、八、九”的概率分布。这个概率分布，对“《A》之《B》”的唯一性，提供了确凿不移的概率支持；使成卦之法成为变卦之法可靠的概率背景，两者的结合，使筮法成为“离散条件下高概率地实现其唯一性”的形式系统。至此，我



的灵魂被深深震撼，在公元前一千年前的古代，我们的祖先居然实现了如此辉煌的形式系统，不能不是古代世界的奇迹，不能不令人叹为观止。我曾反复检视所做的工作，看看什么地方出了差错，结果是没有。

在讨论《易传》发生时，我看到了一幅象思维节节胜利而筮法被层层剥蚀的历史画卷，既为哲理易学降生中华而额手称庆，又为形式理性系统做了占筮的殉葬品而从此一蹶不振，感到无限惋惜。中国逻辑和数学的发展，和中国文明古国和文明大国的地位不相匹配，这可能是一个重要原因，在中国理性文化莫立的过程中，形式系统被当作巫学糟粕殉葬了。

传统易学的筮法理论，大同而小异，至朱熹时已基本定型。后世之人讲筮法，大体不脱朱氏窠臼。朱熹的筮法理论是有严重缺陷的，其要害在于只专心去体贴圣人心思，理论中多是一些游移之辞，没有把筮法看作是操作系统，没有形式化的明确规定，没有对筮法的核心问题即唯一性问题，给予充分的重视。

成卦之法的唯一性问题，传统筮法理论不曾自觉到，但在实际上已基本解决，学界对此也能一致共识。成卦之法的唯一性问题，在前《周易》的易学研究中已被实际运用。商殷时代的数字卦，有数而无卦，张政烺、刘雨和张亚初、李学勤等先生，都能一举而将其所对应的卦画书出^①，靠的就是运用这种唯一性。

朱熹成卦之法的理论缺陷，是“六、七、八、九”四个数的等概率，没有发现它们实际上是不等概的，其他学者也没有发现。等概率意味着“盲卦”的数量骤增，意味着大量的占筮得不到占断解释，运用概率手段正好弥补了这个缺陷，体现了先民的智慧，因而朱熹的成卦理论应作量的修正。修正结果表明：《周易》成卦之法予不变的“七、八”以高概率，予当变的“六、九”以低概率，实际上是使“《A》之《B》”的唯一性，具有实现的最大可能。这个重要问题，传统易学根本没有触及。

故而朱熹的变卦理论要作质的改造。变卦理论不能像朱熹讲的那样逢卦必占，而是具有唯一性的变卦者占，非唯一性的变卦者就不占。在变卦时，一爻变卦具有唯一性，以这个变爻的爻辞为占，这一点朱熹讲对了；但其他的变卦，都不予占断，朱熹讲的那些话都要不得。《左》《国》中有三例非一爻变卦的案例，它们都不是按筮法行事的，也不合朱熹理论，它们表现了筮法的变通，是占筮走向危机中的一种解救之法。后面还要专门讨论。

唯一性判定问题，是形式系统的核心问题。在中国古代，它以《周易》筮法的形式出现：一个占筮陈述“《A》之《B》”，同时就是一次关于卦爻的唯一性判定。它具有清楚明白的可操作性：一次揲蓍成卦于《A》，经变卦为《B》，就形成唯一的“《A》之《B》”陈述，也同时唯一地确定了《周易》文本上的某一卦爻。从而，全部筮法，

^① 见张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》；张亚初 刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》；李学勤：《周易经传溯源》第三章。



都是围绕占筮陈述“《A》之《B》”的唯一性而开展出来的。《周易》之筮法如此，不能不是超凡卓群的形式化系统。但形式化系统也有缺陷，它的约束力太强，一个环节松动了，整个系统就陷入坍塌的危机。当《周易》的解释和筮法陷入矛盾之时，这种危机终于发生了。于是，巫源性解释不行了，自源性解释登上历史舞台，《周易》不再是占筮的工具书，它本身在解释中作意义的展开。其结果，是《易传》发生，占筮易学转向为哲理易学。

形式化的筮法，使占筮获得一种逻辑理性的支柱力量，“重黎制度”的专业化功莫大焉。祈筮由这种精致的筮法表达出来，作为交通天人之法，对于尚处蒙昧的先民来说，无异于是得到了“高科技”的支持，会坚定他们对占筮的信心，增强他们对占筮操作的信赖。《周易》筮法的这种高度形式化的性质，能溶入更多的人文情怀，更能争取先民的信赖感而获得竞争优势，取得对于龟卜的胜利。

但另一方面，形式系统的功用又是非常有限的，它不是解决一切问题的灵丹妙药，只能解决“能形式化”的那些问题（例如操作程序问题）。在各种“能形式化”的后面，都站着不能形式化的东西，而且，唯有非形式化的存在，才使“能形式化”成为可能，非形式化的存在，总是产生“能形式化”的条件。即使在今天，形式理性渗入科学技术的各个领域，也渗入生产和生活的方方面面，成为现代生活不可缺少的重要基础。但是，人，本质上就是非形式化的存在，主宰着一切形式化的东西。

对于占筮易学来说，《周易》筮法把它带到顶点，也使它走完了自己的路。形式化增强了筮法对占筮的支柱能力，但形式化又不能解决命运关怀的全部问题，更不能解决人生的全部问题，因而，命运关怀的沉重终将压垮巫性占筮的支柱，若将其他的人生份量加上来，其毁灭就会更快。具体地说，占筮陈述“《A》之《B》”的成立，包含着不可避免的形式化限制，唯一性是形式系统要解决的核心问题，但却不是人生的核心问题，它只是人生的工具。与《周易》筮法相应的占断解释，是一种“条状解释模式”，操作过程很长，解释的对象却很狭窄，这就局限了《周易》的解释视野。在被局限的解释对象中，命运关怀经常找不到自己所关注的东西。因此，易学冲决《周易》的筮法，又是不可避免的历史课题。

（四）《周易》是最后一个《易》文本

《周易》是《易》文本中的一种，是作为筮书问世的。

易学通过《周易》而转向哲理，占筮易学被挤出文化主流，就再也没有什么《易》文本出现了。《易传》发生之后，也虽出现过《易林》、《火珠林》之类的筮书，但其文化性质皆属易学末流，对主流文化影响甚微，不能和占筮时代的《易》文本相比。故而《周易》是最后的《易》文本。

《易》文本而冠之“周”，是因为周人所作。因为晚出，吸收了前代《易》文本之大浪淘沙、打磨洗炼的文化成果，当然较其他《易》文本“周备”，但“周备”之意并



非《周易》之名的来源。每个《易》文本皆有周备之心，以备命运关怀之用，但皆不曾以“周备”名之。《周易》的编纂者亦有此心，也不会将内心之“周备”的企望冠为书名，而直以王朝名号称之。其实，《周易》编成之初，还不是传世本这个样子。当时，它没有爻称，没有“×下×上”的卦象解析，也无稳定的卦序；它只有卦画、卦名、卦辞和爻辞四项结构要素。对于占筮来说，有此四项的筮书文本已经非常充分。但随着易学转向哲理范式，仅有此四项就不够了，于是，在《易传》发生的过程中，才有爻称和卦象解析两项补入文本，卦序也因获得解释意义而趋于稳定。郑玄《周礼注》说：“《周易》者，言易道周普，无所不备”，显然暗示：“圣人作《易》，不能不周全详备”，把儒家的经学观点起源化和绝对化，对曾有多种《易》文本相互竞争的易学历史，一笔抹去。以后便是传说和信讹。

《周易》的编成之年，在西周早期，顾颉刚、余永梁等人的证说已很清楚^①。他们之论用语准确，顾论为“《周易》卦爻辞中的故事”，梁论为“《易》卦爻辞的时代和作者”，只涉卦爻辞的发生而不涉卦画。因为卦画的发生更为远古，是各种《易》文本共享的文化财富，不同《易》文本的区别仅在于卦爻辞的不同。故而《周易》之成书，实际上就是指其卦爻辞的编成，不涉及卦画的制定。

《周易》卦爻辞的编纂者，不是文王，也不是周公，而是周初的王室史官。编纂的目的是，承继占筮传统，占领精神阵地，强化周人统治。武王克商后，垂询箕子以《洪范》，其中就有“择建立卜筮人，乃命卜筮”，以为“稽疑”的项目。周公在《君奭》中，也有“故一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚”的训戒，要求西周政治能如卜筮那样，赢得百姓信任。最高统治者的这般意志，就是建卜筮人、立卜筮制、行卜筮事的根据。于是就有了重新编修《易》文本的事项。周初史官结合占筮易学的传统和新鲜的历史经验，实行了对《易》文本的改订，所成文本就是《周易》。

前面指出，卦爻辞的来源有三，命运判词，历史故事和民间歌谣。卦爻辞语句是这三者重组所结成的语句。在《易》文本改订时，就要面对许多既成文本，面对许多现成的卦爻辞语句。因此，《周易》在编纂时，既要从既往的《易》文本中吸取营养，又要把新鲜的民风民情、特别是周人的价值观念整合进来，这就是编纂者必须解决的问题。

命运判词和民间歌谣的发生年代无法判断，历史故事毕竟有年代可稽参考，哪些事件属于文化的继承？哪些事件属于新近的撷取？大体可以分出一个轩輊。在《周易卦爻辞中的故事》一文中，顾颉刚讲了五个故事。其中两个故事是商的：《王亥丧牛羊于有易的故事》和《高宗伐鬼方的故事》，它们应当是从既往之《易》文本中转抄下来的，或转抄时作了增删润饰。另外三个故事是商末周初的：《帝乙归妹的故事》《箕子

① 两人的文章皆辑于《古史辨·三》，上海古籍出版社1982年版。



明夷的故事》和《康侯用锡马蕃庶的故事》，它们应是对新近历史事件之撷取，吸纳为卦爻辞的。

由此看来，《周易》的编纂，结合着《易》文本之继承和发展的两个方面，是对迄周为止的一次历史文化的大综合。唯其如此，方显出它文化底蕴的深厚，岁月之源远流长。对于《周易》的编纂，还有另一种说法：“卦爻辞卜史的卜筮记录”^①，其根据是《周礼·春官》说：“占人……凡卜筮，既事则系币以比其命，岁终则计其占之中否”。此论一出，从者甚众，以为有了古文献的依据，其实是难以成立的。

首先要分辨清楚的是，《周礼·春官》之言讲的是卜筮制度中的规定，不是关于《周易》成书的；如果《周易》因记录占筮而成书，最初的占筮又如何进行？《洪范》的箕子所言岂不荒唐？如果《周易》因记录占筮而成书，那么，各次的占筮记录必当是离散的，如何会形成《周易》这样的书：一卦之内的卦爻辞为何互有联系，卦际之间的卦爻辞为何互不相干？如果《周易》因记录占筮而成书，筮法何来？没有筮法如何占筮？李先生虽为一代大师，此处却欠斟酌。《春官》所言，是对占筮工作的考核，最多可导致对卦爻辞的增删损益，与文本的最初编纂是两码事情。必当先有文本，才有“计其占之中否”的参照物。

《周易》晚出，有条件进行历史文化大综合，自当比其他《易》文本更为周备。其周备处，不可能是搞一部块头更大的百科全书，而只能是对当时价值关注的中心作更周全的考虑，且必须与六十四卦相配合。因而周备只能是关于价值的周备。命运关怀主导着占筮易学的价值观念，各种《易》文本都会尽可能周详考虑，可惜现在拿不出实物证据。以甲骨卜辞而论，命运判词有“福、祸、有、亡、灾、它”等，有了相当的系统性。待到《周易》成书，这种价值关怀又作了更加细致和更有层次的展开，六十四卦的骨架依然，却已成相当完整的命运判词谱系。这就是《周易》的周备之处。现将这个谱系的构成和发生频率，统计如下^②：

元：25；	亨：34；
利：111；	贞：108；
吉：142；	誉：5；
喜：4；	福：3；
富：4；	嘉：3；

① 李镜池：《周易筮辞考》，载《古史辨·三》第189页，上海古籍出版社1982年版。

② 高亨先生曾作《周易筮辞表》（见《周易古今注》第59~109页），对《周易》卦爻辞语句作了分类，其中“断占之辞”栏所列，属命运判断性质。但高氏所列多为短语，“词”的地位不突出。黄玉顺先生把命运判词称作“占辞”，突出了“词”的地位，他作了一个统计（见《易经古歌考释》第18页），但该书趣旨不在讨论思想，故统计较为简略。其结果是：“凶”49次，“吉”95次，“吝”16次，“贞”111次，“贞吉”35次，“悔”32次，“悔亡”18次，“无悔”6次。



获：5；	得：26；
用：53；	有：160；
孚：35；	弗：7；
凶：54；	吝：19；
咎：96；	亡：23；
悔：25；	丧：11；
灭：4；	否：6；
眚：6；	疾：6；
灾：5；	无：154；
不：86；	勿：26。

这个谱系的域值宽广，过渡丰富，概括力强。能准确有效地描述各种命运状态；其命运状态的描述，很是概括抽象，不似卜辞中的“问雨”、“问年”那样具体。判词之间还能进行组合，特别是具有否定意义的“无”，出现的频率特高，对于“本来的命运状态”具有能动的修正作用。“无攸利”表示“有利实无”，“无咎”表示“咎可去之”。如此之命运判词谱系，的确详尽周备，若无深厚的历史文化积累，断然不可凭空造出。命运判词是对命运关切的语言表现，它们在《周易》中的大量出现，表现出编纂者和周初社会的价值观念向命运关怀的倾斜。许多易学著作将命运判词称作“占辞”（李镜池等）或“占断之辞”（高亨等），实际是不确切的。一是没有把文本语句和引用文本语句的占断解释区别开来，解释学指出，这两者是不能划等号的，二是缺乏价值审视，纯粹从认知的角度看问题。

《周易》的编纂，虽在形式上沿袭既往《易》文本的体例和方法，但周初统治者将德性原则引入天命观，不能不对编纂者产生影响，并反映到编纂结果中。积淀着古史和民歌的精华、其中自不乏扣人心弦的精彩语言。因此，古今易者皆能在《周易》文本中发现许多格言警句，它们的意味深长，耐读且富于解释。如李镜池先生举例说明的“无平不陂，无往不复”、“三人行则损一人，一人行则得其友”^①等皆是。这样的语句还可找到一些，但仅由这些格言警句，尚不足以塑造《周易》作为哲学典籍的品格，它们甚至不足以系统地说明一种思想，故而必须经传合一才具有哲理品质。但《周易》经文的语句是闪光的，这些闪光曾照亮过巫学中的迷茫，照亮过由筮学走向哲理的易学通路。

以上诸项，表明《周易》是古代思想文化的聚宝盆，在继承古代《易》文本传统的同时，又将其推向新的阶段。它的内容是充实的、思想是精彩的、语言是锤炼的、命运关怀是周备的。但在占筮易学中，《易》文本的解释是被动的，是由占筮启动、引导

^① 李镜池：《周易探源》第51页，中华书局1978年版。



和指定下的解释，其解释的意义不认为是源于文本，而被认为是来自天命神灵，文本不过是天命意志的显示形式。因而占筮条件下的《周易》解释是巫源性解释，《周易》只是一本筮书。

《周易》筮法高度形式化的唯一性品质，形成“条状解释模式”，规定一次占筮只有一条卦爻辞获得解释，其余卦爻辞一概闲置不用。因此，《易》文本和它的占筮运用之间的矛盾，在《周易》这里达到高峰，出现了本书所称之为的“占筮解释危机”。“占筮解释危机”的克服，是破除占筮而解放《周易》，揭示《周易》文本的意义。在此之后，《周易》的解释面向哲理，自身也进行着结构的调整 and 解释的脱胎换骨，由筮书演变为哲理之书。占筮易学堕落为文化亚流和末流，勿须再造用于占筮的《易》文本，这样，筮书《周易》就成了最后的《易》文本。

史书上素说“三《易》”，但不说“三《易》归于《周易》”，多少是有些缺憾的。指出“《周易》是最后的《易》文本”，也算是一个归宿。

（五）占断解释的危机

占断解释是占筮的最后环节，向求筮者宣讲天命启示，以回答他们求筮的问题。在“重黎制度”中，这是“黎”的职责。占断解释要援引《易》文本而进行，因为《易》文本被当作神灵的象征，必须通过它来表达神灵旨意。这样，每一次占断解释都是《易》文本的一次解释机会，都是《易》文本的一次生命展示，每一次占断解释的内容随着岁月而永远流逝，但《易》文本作为解释对象，却一直保留下来，使“易学”成为传统，演为历史。卦画符号、历史故事和民歌，它们是《易》文本的内容，它们有各种机会、以各种方式、为回答各种问题，经常被卷入占断解释。从而，占断解释在古代就是一座文化的大熔炉，它使各种文化成分在《易》文本的解释中汇聚，占筮易学接受着多种文化成分的哺育而成长起来。占断解释总是回答人们关于命运的质询，与人之命运休戚相关，从而，占筮易学所汇聚的多种文化成分，总是溶于命运关怀，总是与命运关怀同在。因此，占断解释虽为占筮的最后程序，但与人与文的关系却是最紧密的。

作为对《易》文本的解释，占断解释又是幼稚而初级的。占断解释内在地具有许多解释学矛盾，《易》文本解释的发展和占筮形式的束缚，是占筮易学的死结。

首先，占断解释必须以天命（或命运神灵）的名义说话，否则占筮便无以存身。占筮必须以天命的名义，去关怀现实的人世命运，若失去了天命观的支持，便同时失去了占筮本身。因而天命观即是占筮易学的本体。这个本体实质上是人自身幻想的异化。当人对自身命运的关怀已经自觉、而对把握自身命运又无能为力时，他对命运的幻想，就被对象化为异己的命运神灵，并设法与命运神灵沟通，祈求获得神灵启示。《易》文本的占断解释，首先是以回应祈筮而介入信仰的，回应祈筮者是天命而不是《易》文本，《易》文本仅仅是天命的象征物。因而占断解释，不是为了揭示《易》文本的内容



和意义，而是借助《易》文本来显示天命的意旨。天命信仰愈是隆重，《易》文本的意义就愈是稀薄，天命观犹如厚重的包裹，严重地桎梏着《易》文本意义的释放。天命观不除，它就永远地锁闭着《易》文本的解释。

占断解释条件下，天命观一直遮蔽着《易》文本的解释。

第二，占断解释用于回答求筮者的询问，所有的解释不被理解为对《易》文本的文本意义，也不被理解为解释者所作出的解释，而仅仅被当作代表天命回答求筮者的筮问。在这个过程中，《易》文本是什么？它只是作为象征天命的法器工具，其余就什么也不是！《易》文本自身的意义失落了。解筮者是什么？他只是“事天以嘏神，事地以嘏民”的代言人，只是通达天地的交通者，他的存在和他的解释也失落了；占断解释还剩下什么呢？只剩下天命对于筮问的回答，求筮者也只关心天命如何作答，那才是命运攸关的内容。至于占断解释怎样引用《易》文本，都变得不甚重要，重要的是，占断解释在宣读天命的启示，它怎样回答命运的祈问。

占断解释“天人问答”式的解释结构，《易》文本只是一个“信封”。

第三，占断解释中的卦画，是没有解释意义的^①，它们只是象征天命的符号，并在筮法的操演中起中介作用，把揲蓍结果转移至《易》文本后，卦画符号也就结束了它们的使命。命运判词是占断解释的主题，但它们的语义和卦画符号是相互游离的，占断解释无法建立卦画符号和命运判词之间的关系，只能照本宣科或牵强附会一番。命运关怀总要寻找实在的本体，希望知晓命运的实在着落。占断解释常借用历史故事和民歌来丰富解释，但解释的倾向是关于命运的隐喻，《易》文本的解释依然是工具性的。这里包含着对大量文化营养的吸收，但这些营养在占筮形式中只有有量的积累，占断解释不能造成文化新质，所以《易》文本在不同时期和不同地域都要更换新辞。卦画符号和卦爻辞，它们都被湮灭在占筮信仰的神灵里，它们各被所用，占断解释无力把它们结合成有机整体。它们作为占断语词被反当地表现出来，但只是反当而已，其意义远远未能被揭示。

在占断解释中，《易》文本的意义和关系不可能充分揭示。

第四，占断解释对《易》文本的解释是不能自主的，人们不能像读书看报那样，直接去理解《易》文本。《易》文本被当作通灵的法器，只能对筮法指定的卦爻进行解释。筮法的功能就是要通达天命，筮法指向哪条卦爻，那条卦爻才被解释，也只有这条卦爻被认为是天命旨意。在筮法指定之前，《易》文本还是混沌一片，等待着筮法来安排解释。在筮法把某一卦爻确定为天命启示后，占断解释只对筮法所指定的卦爻进行解

① 有人或许急着要问：《左》《国》占筮案例中的卦画，有着很明确的解释意义，如何能说它没有呢？事实在于，《左》《国》筮案成于《易传》发生的过程之中，八卦取象作为卦画的自源性解释，正逐步取代巫源性解释，占筮中的八卦取象是易学变革中的过渡性现象，故而《左》《国》筮案中的卦画有解释意义。第三章将作详细讨论。



释，其他卦爻一概与占断解释无关。故而占断解释是完全被动的，每次解释的对象非常片断而狭窄。

占断解释人为地设置了对《易》文本的解释限制。

以上四条，是占断解释的内在矛盾，其根源，在于占筮易学的巫源性本质。它们是一些阻碍解释《易》文本的限制。发展至《周易》占筮，这些矛盾依然，而且由于筮法的严谨化，限制愈严，这些矛盾变成了危机。

由于《周易》文本文化含量的提升，由于西周在天命崇拜中介入了德性价值，盲目的天命观内在地发生着理性化，这就势必要求占断解释展开出新的视野。但是，《周易》筮法的高度形式化所规定的严格唯一性，却强化着占筮的形式方面，强化了占断解释的消极方面，甚至出现了“盲卦”的极端形式，把占断解释推向危机。

《周易》筮法严格规定了占断解释必须恪守如下模式：

祈筮→定于一卦→定于一爻→对应爻辞语句→解释该爻辞语句

这个模式无以称之，因为游程很长，且严格遵守唯一线性，姑称作“条状解释模式”。其语句陈述即“《A》之《B》”，它以严谨的形式操作，把关于筮问的解释，指向《周易》的唯一语句。于是，《周易》文本的解释，被占筮偷换为某一卦爻辞语句的解释！其他语句都为此作了“壮烈牺牲”！

虽然同一语句可以有多种多样的解释，但语句作为独立的意义单位，它的蕴涵总是有限的，其解释弹性也总要受到约束，不可能获得内容丰富的视野，把命运关怀系于某一语句是非常刻板而危险的。因此，反映在占断解释中，势必有许多套话连篇、答非所问、含糊其辞、不明所以的遭遇，与天命信仰中的德性价值有着根本的冲突。占筮易学的根基被动摇。这样，本为强化占筮而发展的筮法，在《周易》这里达到了形式化的顶点，却造成了占断解释危机，占筮易学从这里走向衰亡。

三、《洪范》“贞”“悔”辨

《洪范》是周初的重要文献，其中的一节涉及西周占筮的文化性质，故而在此作《洪范》“贞”“悔”辨。

在《书·洪范》中，箕子对武王授说的第七点，就是“卜筮稽疑”问题。箕子说：

七，稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。

就本书讨论的内容而言，“卜五”（雨，霁，蒙，驿，克）的事不去管它，“占用二”



（曰贞，曰悔）才是讨论的对象。在“曰贞，曰悔”的文后，孔安国传曰：

内卦曰贞，外卦曰悔。

这是用传统易学的腔调来解释箕子的言语，仿佛商周之际，人们就以卦象解《易》。也仿佛商周之际的易学，和后世的易学是一回事。虽然有些人开口闭口都呵斥《孔传》为“伪”，但在这里却对《孔传》从信如流，大家多按《孔传》的说法作解。“内卦曰贞，外卦曰悔”，讲的明明只是一卦，如何与“占用二”的说法相符？这个解释可以说是文不对题。

孔颖达的《正义》发挥《孔传》的观点，说的更加仔细明确：

僖十五年《左传》云：秦伯伐晋，卜徒父筮之^①，其卦遇《蛊》。《蛊》卦巽下艮上，《说卦》云，巽为风，艮为山，其占云，《蛊》之贞风也，其悔山也。是内卦为贞，外卦为悔也。筮法爻从下起，故以下体力内，上体为外。下体为水，因而重之，故以下卦为贞。贞，正也，言下体是其正。

这是很明确的以传解经，“贞风悔山”的根据，是在《说卦》的“巽为风，艮为山”。试问箕子与武王谈话之时，《说卦》在哪里？为什么箕子会援引比他晚出的《说卦》呢？而且，“贞风悔山”说的只是一个《蛊》卦，是《蛊》卦的上下两半，与箕子说的“占用二”有些风马牛，因而不能认为是正解。再者，传统易学一概训“贞”为“正”，李镜池先生等费了很大的劲，明确了“贞”的初意是“贞问”^②，甲骨文中的“贞”皆为“贞问”，因而以“贞正”作为“内卦曰贞”的理由也是站不住脚的。

更重要的一点是，《说卦》所云之“巽为风，艮为山”，是对卦画的自源性解释，从本质上是破坏占筮的。特意把它们挑出来说明占筮，除文不对题外，还很有些滑稽。传统易学总是不能分清自己和占筮易学的范式区别，也总是把自己的观点毫无原则地加于占筮，对《洪范》“贞”“悔”之解释，便是典型的一例。这种解释淆乱了西周易学的占筮性质。

《洪范》所言“贞”“悔”、“占用二”，在传世文献中，也能找到很贴切的占例。《国语·晋语四》有：

公子亲筮之，曰：“尚有晋国？”得贞《屯》悔《豫》……

① 卜徒父之筮，筮辞为“千乘三去，三去之余，获其雄狐”。此辞不见于《周易》，其筮法也别于《周易》筮法，当是别《易》余韵。

② 李镜池：《周易筮辞考》，《周易探源》第26页以下，中华书局1978年版。



此占的其他问题，稍后再说。这里要注意的问题是：这里是占筮，是公子重耳亲作占筮；这里的“贞”“悔”对象明确，贞为《屯》卦，悔为《豫》卦；也符合箕子所讲的“占用二”。因此，此例能切中箕子之言。高亨先生说：

贞者，“本卦”，悔者，“之卦也”；故以《屯》《豫》两卦卦辞合占之。^①

高氏所言极是。以《晋语》的原文来看，也是综合《屯》《豫》两卦卦辞进行占断。重要的是：贞者，“本卦”，悔者，“之卦也”，这就是箕子所讲的“占用二”。由此可以明瞭，《洪范》之“贞”“悔”，与卦象无关，不是讲的“内卦曰贞，外卦曰悔”，而是讲的“本卦”和“之卦”。“本卦”和“之卦”，正是《周易》筮法的两大要件，它们和“贞”“悔”的意义相通。贞者，贞问之卦也，它正是揲蓍而求得的“本卦”；悔者，有悔改、变更的意思，是变卦所得的“之卦”。故而箕子说“贞”“悔”，“占用二”。

《洪范》的“贞”“悔”说明，占筮的变卦之法，于商周之际已经流行于世。这很符合当时的文化实际。《孔传》所谓“内卦曰贞，外卦曰悔”的说法是错误的。

第八节 筮书《周易》文本

说《周易》是最后一个《易》文本，是指的筮书《周易》，它是西周官定的筮书。筮书《周易》和传世本《周易》大体相同，在细节处却有不同。其不同处虽是文本的细节，但却表现了文化上的原则区别，根据这些区别，我们能够判断：这是筮书《周易》；这是哲理典籍《周易》。

没有一本现成的筮书《周易》摆在我们面前，我们如何能知道筮书《周易》的呢？目前的办法有两个：一是《左》《国》所记筮案比较详细，认真分析这些筮案，可以获得对筮书《周易》原貌的认识；二是从出土文物中，发现了孔子所读的《周易》，从其中也能窥见筮书《周易》的原貌。《左》《国》筮案发生于春秋时期，当时，《易传》已经开始发生，已经有一些《易传》的成分参与了筮案的解释，但这些解释的新成分还不足以动摇解释对象，解释对象仍是西周流传下来的筮书《周易》。孔子生活在春秋晚期，《易传》的发生已有相当规模，变筮书《周易》为哲理《周易》的文化潮流已不可阻挡，但文本的变化毕竟没有变成现实。从孔子援引《周易》时大量别扭的用语可以看到，他之所读，仍是西周流传下来的筮书《周易》。

有了这些，就能对筮书《周易》的文本作出描述。

① 高亨：《周易古经今注》第156页，中华书局1984年版。



一、筮书《周易》的结构要素

《周易》文本，依卦分为六十四章，各章的结构形式大致相同。所谓结构要素，是指在各卦中都要显示出来的符号和文字成分，它们的内容可以各不相同，但在形式上都不不可缺少，表现为文本结构的必要构成。传世本《周易》的结构要素有六：

1. 卦画：是每卦卦首位置上的“一/--”六联体。
2. 卦象解析：也称八卦解析，是在卦画之后用八卦（即“一/--”三联体）的名称（乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑），对卦画的上下两半作解析说明，其通式为“×下×上”；例如：䷀乾下乾上，䷲震下坎上等。
3. 卦名：是在卦象解析后面，用文字标出的卦画名称，也用于对全卦的指称；为了与八卦名称相区别，本书之卦名全部加书名号，如《乾》《坤》《屯》等等。
4. 卦辞：卦名后的语句，大体上是总括该卦的大意。
5. 爻称：是对爻辞语句的指称，它含爻位和爻性两层意思：爻位指该爻在卦画中的位置，由下而上，以“初、二、三、四、五、上”为序；爻性指该爻的阴阳性质，遇“—”称“九”，遇“--”称“六”。也有人叫它为“爻题”，但取其指称爻辞的功能，以“爻称”为贴切。
6. 爻辞：由爻称所指谓的语句。

以上六条，就是传世本《周易》的结构要素，是每卦都不可缺少的成分，参与每一卦的构造。另外，《乾》《坤》两卦各多一条“用爻”的爻称和爻辞，以特殊的结构显示它们在文本中的特殊地位。

结构是文本的内在组织，是向着各种解释展现出来的内容。这些结构要素，表明传世本《周易》不假外求而自行独立的文化品质，每一结构要素都以自身的存在直接面对解释，文本可以直接阅读，方便引用无须借助于占筮的引导、命运的祈求或神秘的手段，并从结构上排除了这些东西的插入。若问《周易》是什么性质的书，这些结构要素将明白无误地指出：传世本《周易》是哲理典籍，它蕴涵深厚的哲理，哲理的阐发在于对它的解释。

同时，“《周易》原本占筮之书”的观点，也有几分正确。其正确的几分在于，《周易》原来就是筮书。其不正确的几分则在于，《周易》不是原封不动地由筮书变为哲理之书的；筮书《周易》的结构要素对于占筮是齐备的，但对于哲理却不齐备，筮书《周易》的结构要素，没有传世本《周易》丰富。

筮书《周易》的结构要素，可从《左》《国》筮案中寻出痕迹。《左》《国》共记载筮案二十二例，涉卦三十一种，卦画和卦爻辞共五十一见，还涉及到许多八卦取象。严格地说，《左》《国》筮案都已不是纯粹形态的占筮，而是易学由占筮范式向哲理范式过渡形态的占筮，《易传》的一些成分已经发生，哲理易学的一些内容已经萌生，筮法



已在摇摇欲坠的修补之中。但是，透过这些过渡性的现象，把握筮案所据文本却是可能的。方法内在地具有应变性，和方法相较，文本总是具有更大的传统惯性，在大多数的筮案中，《周易》都保持着它的筮典面目。筮案中所涉卦爻辞的内容留待下一题专门讨论，这里先讨论其他结构要素。

二、筮书《周易》的卦画和卦名

《左传》筮案十九例，凡涉卦之言，皆卦名和卦画相连并用。如《左·庄二十二年》：“陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋”《左·闵元年》：“毕万筮仕于晋，遇《屯》䷂之《比》䷇”等等。在这些场合，《周易》都是作为筮书使用的，由此可以看到，作为筮书的《周易》，卦画和卦名是其结构要素。

《国语》筮案三例，皆只言卦名而无卦画相随。如《晋语四》：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’，得贞《屯》、悔《豫》”。但不能因此而认为所据《周易》文本无卦画，而应认为是叙述时将卦画省略。卦画不是文字符号，故要以卦名称之，名物关系是完全对易的，称其名而不附其物也是完全正常的。“公子亲筮”一案中，有着很详细的卦象分析，都是围绕着《屯》的卦画和《豫》的卦画展开的，其卦画与我们熟知的无误，也能说明“《易》文本实有”而“述时省略”。这种情况还广泛见于孔子论《易》的文献中，引《易》数十处，皆只言卦名而不附卦画。

若无卦画，何来卦名？这个道理是很浅显的。但卦画作为结构要素，表明筮书《周易》已经六十四卦齐备。卦画是“一/--”六联体，两种符号的六体排列，必然是六十四种排列方式，既不能多，也不能少，这一规则从《易》文本发生时就已内在地规定，筮书《周易》必是六十四卦的整体。《左》《国》筮案广泛地采用了“《A》之《B》”（例如“《观》之《否》”）的句型陈述，这种句型的实质是筮法定爻（详后文），而六十四卦正是实现这种筮法的逻辑前提，这就从另一视角证实，筮书《周易》文本已是六十四卦。

1970年代以来，陆续发现了数量可观的数字卦，它们多以六个数符为一组，为一卦六爻的数符形式。六个数符按奇、偶性质简并，即一、三、五、七、九归并为“一”，二、四、六、八归并为“--”。许多学者依此法行事，把数字卦转变为“一/--”六联体的形式。其最早的根据，是《系辞》关于《周易》筮法记述，其结果必然是“一/--”六联体，也必然以六十四卦为整体。这也就是说，六十四卦不仅发生很早，而且一直持续延绵。六位数字卦不仅存在于商殷和前周，已知最早的报导，是江苏海安县青墩遗址发掘出的八条骨刻数字卦。青墩遗址的上层属良渚文化，C¹⁴测定年代距今四千四百年至五千三百年，比甲骨文还要早一千年，这样，我们对于“易学之源远流长”，就有了切实的体验，对于《易》文本的早期存在形式和文化性质，也有了新的认识。在这个过程中，没有任何材料支持八卦相重为六十四卦，也没有任何材料支持阴阳两分



直至六十四卦。六十四卦始终是《易》文本的存在方式，“八卦相重”和“阴阳两分”，不过是涂上学术油彩的臆语。

六十四卦是在没有文字、没有数字和没有数学的条件下发生的，六十四卦之间的区别，就是卦画图形的不同。在口传时代，占筮颂唱民谣民歌，不同的卦画颂唱不同的歌谣。时间既久，某些卦画和某些歌谣之间建立了较为稳定的对应关系，于是，这些歌谣的内容便相当于对应卦画的繇辞，歌谣的名称也即用于对卦画图形的称谓，这就有了卦名。文字发生以前，这种关系总具有某种程度的临时性质，待到文字发生之后，这种关系就被固定下来，成为《易》文本的结构要素。这就是说，占筮易学需要卦画和卦名，筮书《周易》当然不能外于这个传统，显示出卦画和卦名这两个结构要素。

卦画和卦名作为《易》文本的结构要素，是卦画和文字这两大符号系统相互结合的最集中的体现。对于卦画符号来说，它不是语言、不是文字、也不是数字，自身无所谓意义，它只起象征的作用，象征那超越于人世之外又时刻把握着人世命运的超然存在；如果它不现实对象发生关系，它将永远是空洞的虚无飘渺，并结束自己的存在。而卦名恰好给了卦画一个世界。卦名是有语义可寻的文字，它的身后是活跃在人民之间的歌谣，是夹杂在其中的命运判词，卦画通过卦名与它们发生联系。用海德格尔的话来说，即是卦名使卦画“在世界中存在”（In-der-Welt-sein）。世界在语言中，给卦画以语言，就是赋予卦画以世界。于是卦画就免于在空洞的虚无飘渺中死寂，与世界保持着千丝万缕的联系，保持着旺盛的生命力。

在文明的曙光里，歌谣具有最强大的语言功用，古代的世界尽盛在歌谣里。歌谣名称实际上是歌谣世界的指示代词。但先民的追求并不止于歌谣，他们舞之蹈之，顶礼膜拜，祭祀祈祝，都表现出一种追求“语言之后”的精神张力。卦画和卦名的结合，正好给这种精神张力以依托，卦画就是“语言之后”的东西。郭沫若先生作“《周易》时代的社会生活”^①的考察，透过《周易》卦爻辞，展示古代物质生产生活的状况。从语言即是世界的观点来看，郭氏文章显然很对，在当时也是一种创举，但人的世界并非尽于物质，只见物质而不见精神，不见超越“语言之后”的精神张力。对古代社会生活的描述，又是不够完整的。卦名和卦画的结合，意味着先民带着他们的世界拥抱命运神灵，先民带着他们的世界投入占筮。

以上的考察表明，卦画和卦名作为筮书《周易》的结构要素，是在占筮易学的奠定和发展中形成的。它们是先民的生活方式和精神追求，它们的结合，也开辟了易学发展的广阔空间。

① 郭沫若：《郭沫若全集·历史编1》第32页以下，人民出版社1982年版。



三、筮书《周易》无卦象解析结构

传世本《周易》有卦象解析的结构要素，在卦画“一/--”六联体的后面，用八卦的名称标出“×下×上”的字样，对卦画符号作象意义的说明。卦象解析也称“卦德”，作为文本的结构要素，它产生着如下的思想引导：

第一，它使卦画符号成为一个三级结构的系统：一级结构是爻画，它们是“一/--”单体，纯粹是符号的构件；二级结构是卦象或八卦，它们是“一/--”三联体，是象符号，具有象意义；第三级结构是卦画，它们是“一/--”的六联体，尤其是两个卦象相重的复合体，具有卦象相重的复合意义。

第二，它强调：卦画符号由两个八卦相重而成，两个“一/--”三联体，重叠而成为一个“一/--”六联体，真是再简单、再直接不过的事情；因而卦画的意义就只需从卦象中寻取，用不着对其他来源进行考虑，例如通过占筮手段来获得意义。

第三，八卦是由取象而生成意义象符号，《说卦》就是一部具有范式功用的取象手册，因而卦画的图形意义逐渐走向规范，不再像六十四卦初成那样，较为随机地与歌谣相结合；卦画的意义因而也规范于符号的结构之中，不用再假外求，卦画的意义转向自源性解释。

我在读《周易》时，就是如是感受的。易学著作浩若烟海，凡开卷，这种感受皆扑面而来。卦象解析所占文本位置虽小，但影响却大；每卦虽只有四个字，却以无上的权威向世人宣布：卦画符号之结构来自八卦相重，意义来自卦象复合。由于卦象解析具有文本结构要素的身份，易于使人相信：“《周易》文本从来就是如此。”这样，卦象解析就完全遮掩了卦画与占筮的联系，从结构上体现了传世本《周易》哲理之书的性质。

由此可以看到，卦象解析或卦德，是作为哲理要素纳入传世本《周易》的。如果《周易》文本中没有卦象解析结构，卦画符号的自源性意义就失去了根据，它的意义就须外求，要借助占筮手段来获得意义。这样的《周易》文本当然就是筮书。

因此，筮书《周易》无卦象解析结构。

（一）《传》前《周易》无半卦解析结构的证据

首先，是《左》《国》筮案提供的证据。

《左》《国》所据的《周易》文本，没有半卦解析的结构要素。二十二例筮案，没有在任何地方引述过这种结构。虽然在筮案的文字中有：

“《蛊》之贞，风也；其悔，山也。”（《左·僖十五年》），

“在《易》卦，雷乘乾曰《大壮》。”（《左·昭三十二年》），



一类的说法，但这些只是对卦画所作的取象解释，而不是作为文本的结构要素。《左》《国》中的取象之法，比较严格地执行《说卦》的规定，表明《说卦》已经流行于春秋之世，成为了易学的解释规范。但关于取象的语句表述，却是因人而异，也表明春秋时的《周易》文本，没有卦象解析的结构规定。

第二，是出土文物的证据。马王堆易类帛书《二三子问》《易之义》和《要》三篇，它们是孔子的解《易》之作，援引《周易》数十处，但无一处有关于卦画的卦象解析。证明孔子所见的《周易》文本，没有卦象解析结构。

第三，如果以上的两条，还存在着“有，只是尚未引用”的可能性的话，那么，马王堆出土的《帛易》，则以实物形态显示出：筮书《周易》文本不可能有卦象解析结构。《帛易》当是战国时代推出的《周易》异构文本，比筮书《周易》晚出许多，它的编排思想特别注重八卦取象，故而它的卦序严格地遵循“上卦为纲，下卦为目”^①的原则。但即使如此，我们也不能在《帛易》文本的结构要素中找到“×下×上”的任何字样，说明卦象解析在战国时也未登上《周易》文本。

第四，与马王堆《帛易》的情况相同，安徽阜阳双古堆出土的竹简中，就有《周易》残简三百多枚，因湮没严重，已难清理出原文，但从尚能辨识的残存局部来看，竹简本《周易》也是没有卦象解析结构的。现以看得清的《离》卦为例，与传世本对比如下：

传世本：□离，离下离上利贞，亨，畜牝牛吉。

竹简本：□离，利贞，亨，畜牝牛吉。^②

这就清楚地看到，竹简本《周易》亦无“×下×上”的半卦解析。双古堆墓主西汉汝阴侯夏侯灶，卒于公元前165年，比马王堆墓主晚三年。因而双古堆《简易》与马王堆《帛易》当是一个时代的东西，它们的身上皆不见半卦解析的踪影，说明这种结构要素为战国秦汉时的文本所无，它们应该是西汉盛世“独尊儒术，尊经设官”的背景下，被“完善到”《周易》文本之上的。卦象解析作为结构要素，标志着《周易》由占筮之书过渡为哲理之书的文本，在文本结构上的最后完成^③。

（二）筮书《周易》不可能有卦象解析结构的理论分析

前面以实际的材料证明，筮书《周易》没有卦象解析的结构要素。直至战国时期，

① 黄寿祺 张善文：《周易译注》第655页，上海古籍出版社1989年版。

② 张政烺：《帛书六十四卦跋》，载《文物》1984年第三期。为简化讨论，卦画符号统一按传世本写成，但不影响此处讨论的问题。

③ 最近问世的江陵王家台出土的《秦简周易》和上海博物馆购得的《楚简周易》，从公布的材料来看，它们也是没有卦象解析结构的。也说明卦象解析在战国年间，尚未成为《周易》的结构要素。



卦象解析都没有作为结构要素进入《周易》文本。但这些是否是一些巧合呢？会发现与之相反的材料呢？理论分析的回答是：“不可能”。

如果发现了筮书《周易》有卦象解析结构的话，那么，不仅整个易学的基本关系要作颠倒观，而且整个历史文化的的基本关系也要作颠倒观，筮书《周易》无卦象解析结构是绝对的，可作“不可能性”的证明。

（1）《经》《传》关系不可颠倒

易学就是关于《易》文本（包括其雏形）的解释，《周易》经文文本作为解释对象的先在，是易学成为可能的前提。这就是易学史的基本关系。《易传》是解释《易经》的文献，先《经》而后《传》，就是这一基本关系的最重要的表现。这一关系的基本性已经达到“不证而自明”的程度，它就是时间箭头，就是当然的发生学顺序！因而也是易学最为基础的东西。如果这一基本关系被颠倒，易学就会出现“先生我，后生我的哥，妈妈出嫁我打锣”的那种尴尬。

筮书《周易》文本，如果有卦象解析之结构，其绝对必要条件，是表现八卦意义的《说卦》已经存在。若无八卦的先在，怎样能将一个“一/--”六联体，无缘无故地解析为上下两个“一/--”三联体的形式呢？在日常生活中可以经常看到，有技术的人可以把机器拆为零件，没有技术的人总是把机器拆成废物；小孩子的玩具多是拆坏的。相反的过程也是一样，若无八卦的先在，怎样能将两个八卦进行“相重”的操作呢？无米之炊毕竟只是童话。

如果八卦解析结构先在，首先就必须有《说卦》的先在，因为离开了《说卦》，我们就不知道八卦如何能存在，甚至不知道“一/--”三联体的存在有何意义。因此，如果筮书《周易》有卦象解析结构，必有《说卦》已经存在，筮书《周易》不过是对《说卦》的解释和应用。于是《经》《传》关系就在这里发生颠倒：不是《说卦》解释《周易》，而是《周易》解释和应用《说卦》。这当然是不可能的。

（2）先占筮而后哲理的文明方向不可颠倒

每一个民族在经历了最初的蒙昧混沌之后，都有一个命运的觉醒期。不同民族在觉醒期的表现不同，但主题都是命运迷信，把族群或个人的命运与某种超自然力量的存在物相联系，把主观的幻想客体化，于是有图腾、祭祀、巫术、萨满等等。在这以后才是理性的文明，在现实中贯彻理性原则，不再飘浮于幻想的满足中。这个人类文明的基本方向，也是颠倒不得的。若颠倒，人类历史的总趋势就不是进步，而是倒退。

在中国，占筮就是先命运觉醒的一种重要表现形式，它的核心是命运崇拜，以筮法为支柱力量。占筮中，是通过筮法介入和引导，才决定对于《易》文本是否进行解释，或对何卦何爻进行解释。以后，人文理性渐起，它作为新兴的解释力量而投入对《易》文本的解释，不断地削弱筮法的作用并最终抛弃筮法，实现没有筮法的《易》文本解释，变占筮易学为哲理易学。哲理易学的首要条件，就是要汰除《周易》文本解释的巫文化性质，使《周易》文本在解释中显出理性，八卦取象便是让卦画符号显



出理性的重要步骤。

取象是不经占筮手段，直接以所取之象为意义的符号方法，它不需要占筮的前提，六十四卦便可通过八卦取象而复合出自身的意义。这个意义是自源性的，它是对于巫源性意义的扬弃。八卦取象发端于巫性之中，它在帮助易学克服占筮危机的同时，也使易学冲破巫性的限制，推进易学成为哲理之学。因此，先有占筮而后来才有八卦取象，这个文明方向也是颠倒不得的，若颠倒，就是一幅中华民族文化倒退的历史。

在易学中，“观象系辞”的说法遍及各种文献，它是“伏羲观象作卦”之说的翻版和扩张。“观象系辞”的意思并不明朗：“观象”，观何物之象？是观天文地理、鸟兽人身之象？还是观八卦之象？各说皆有；“系辞”，何处之系辞？是《周易》经文所系之辞还是《说卦》所系之辞，也难明白。但“观象系辞”给人的印象是，八卦取象是易学的最初存在。此论的谬误已在其他地方作过批驳和订正，这里所要指出的是，不论所观何象，也不论作何系辞，“观象系辞”总是理性的过程，它比“观筮系辞”进步许多。文明到了能够“观象系辞”的程度，距离原始蒙昧的状态，也就很远了。

易学起源于六十四卦，就是以口语形式“观筮系辞”，全部的占断解释，也都是“观筮系辞”。这种遗风在春秋之世仍残留可见，尚秉和先生说：“凡春秋人说易，无一字不根于象”^①，此说恰如先生所讥讽的“野文”，无根之论也。在《左》《国》筮案中，的确有不作取象解释的案例：

《宣六年》之“伯廖释《易》”；

《宣十二年》之“知庄子释《易》”；

《成十六年》之“晋厉公筮”；

《襄九年》之“穆姜解筮”；

《襄二十八年》之“大叔释《易》”；

《昭十二年》之“南蒯枚筮”；

《昭二十九年》之“蔡墨释筮”；

《周语下》之“单襄公论晋周”；

它们皆无取象之言。这种情况说明，八卦取象不是占筮的必要构成，占筮不一定需要取象解释。

在《左》《国》筮案中，的确又有不少八卦取象解释的占筮案例。在这类案例中，八卦取象的解释，一律都处在补充和从属的位置。首先是占筮，每个筮案都是在占得本卦《A》和之卦《B》以后，才有对于“《A》之《B》”的解释，其中也包括取象解释。这一点我们还将逐例说明。《左》《国》筮案常常使人们产生错觉，以为八卦取象之法是用于占筮的。这种错觉确实错了。产生这种错觉的原因，是传统易学从来都没

^① 尚秉和：《周易尚氏学》第10页，中华书局1980年版。



有弄清楚，什么是占筮易学，从而也无法与占筮易学划清界线。传统易学只看到筮的表面性，然后再用自己的一套范畴和方法去解决筮的问题，故而以为八卦取象是用于占筮的。

八卦取象后起。它是作为新兴的人文因素而参与占筮解释的。取象勿须借占筮之助，与筮法毫无瓜葛。八卦取象的根源，完全基于符号的一般性质，即基于“能指”（Significat）和“所指”（Signifié）关系；这里，无关乎占筮，无关乎歌谣，无关乎命运判词，只有符号和对象的能指和所指。这种关系给了六十四卦一套语言，六十四卦通过八卦取象能“诉说”自己，通过八卦取象来展示自己的意义。

在这之前，六十四卦的意义是由占筮“诉说”和展示的。占得“《A》之《B》”之后，六十四卦才获得解释的可能性。因此，占筮易学实际上用占筮包办六十四卦的解释，它不让卦画自身“诉说”和展示自己。当占筮解释陷入危机之后，八卦取象方作为新兴的解释力量登上易学舞台。《左》《国》筮案中的取象解释，就属于这种情况。从表面看，八卦取象的投入，使占筮解释很顺畅，强化了占筮解释的能力；但从实质看，取象解释却是对于占筮的真正颠覆，因为八卦取象的解释愈是成功，筮法的功用就愈是萎缩，渐渐地变成无用者，不得不退出历史舞台。这个问题不是大而化之的理论原理，在下一章中，我们将具体地看到筮法解体过程，它主要是因卦象解释的投入所致。这个过程大体分以下的几个阶段^①：

- ①标准占断解释：占断 = 《《A》之《B》》解释；
- ②修正占断解释：占断 = “《A》之《B》” + 取象解释；
- ③非筮法占断^②：占断 = { ~ “《A》之《B》” } + 取象解释；
- ④借筮法定爻之名，行取象解释之实；
- ⑤直接作取象解释。

这样的阶段划分与年代顺序是基本吻合的，它刻划了“筮法之消和取象之长”的历史代谢关系。八卦取象和筮法在本质上是不相容的。筮法之消逝，占筮易学则失去了支撑，沦为文化的末流。新兴的哲理易学则耀升为主流文化，开创了中国的形而上学，为百家争鸣的文化繁荣，历史地奠定了精神和理性的基础。在这个过程中，八卦取象升华了、拓展了、巩固了中国文字创建和使用中的“象思维”方式，在颠覆筮法作用的过程中，又把取象的基因转录向《易传》各篇，使取象之说一直成为哲理易学的母题。故而，我曾不渝地努力宣称：“《说卦》乃《易传》诸篇之首，亦诸篇之祖。”八卦取象是《易传》诞生的标志。

① 这个过程，我曾在《春秋说卦》一文中作过论述。见《论衡》第二期，福建教育出版社2000年版。

② 非筮法占断，即对筮法判定不能占断者进行占断。详拙文：《春秋筮法》，载《中国哲学史》1996年第四期，文中横线是逻辑符号“非”，以上各阶段皆有实例，此处不便详举。



这样，就从理论上论证了，筮书《周易》不可能有卦象解析结构。否则，《周易》经传的关系就要颠倒，时间就要反演。如果以为《周易》文本从来就有“×下×上”的八卦解析结构，那么，说《周易》是占筮之书，就是后人的杜撰，几千年的占筮易学也被一笔勾销。

（三）卦象解析是《周易》的自源解释

筮书《周易》无须非占筮的结构要素。它所代表的文化，与作为文明之初的巫文化相适应，占筮就是由命运觉醒所激幻出一种巫学迷信形式。迷信是精神生活的襁褓，理性是在迷信中历史地孕育出来的，一切知识在源头上都有它的巫术形式。这种关系对于所有的民族都概莫能外，恰如鲁迅讲的，婴儿坠地，都是啼哭而不是诗。

筮书《周易》的功能就是占筮，在占筮的迷信过程中，理性悄悄地而又不断地发生，理性发展至一定程度，又反过来改变《周易》的文化性质，变占筮之书为哲理之书。占筮之书是巫源性的，六十四卦不能直接表达自己的意思，而务必通过占筮手段，六十四卦才有可能得到解释。这解释，一方面是代为宣讲天命意旨，另一方面表示回答求筮者的祈问，《周易》的文本意义反倒是旁落了。在这种情况下，六十四卦的意义总是受到占筮的遮蔽而不得开展，它只是代行巫命，因而是巫源性的。巫源性意味着不能自主，不可能发生哲理。

八卦取象无须借助占筮，每个卦画的上下两半各自作为符号能指，世界中的存在者被其所指，八卦取象就实现了自己的使命。这时，六十四卦的意义也不再依靠占筮，上下两个八卦取象的复合，就在塑造六十四卦的意义。也就是说，通过八卦取象，六十四卦由自身的结构而展现意义，因而是自源性的。这种自源性，完全相当于形声字从形旁和声旁获得形声意义一样，在很大程度上，八卦取象正是汉字规范化的易学表达。

意义的自源性意味着，自身是自身存在的道理。追寻自身，就是在追寻存在的道理；追寻存在的道理，就要向自身的深处发掘。从而自源性解释通向哲理。传统易学的主旋律，很可以用“循象而进”的评语来概括，所谓“王弼扫象”，只是王弼反对汉儒滥象，开创了“得意忘象”的新解释，把象意义引向深入。真正桎梏象意义的倒是清代朴学，朴学不思进取，返回汉象，把易学变为失去精神的繁琐哲学。由此可以看到，卦画后面缀有“×下×上”的解析说明，实为非同小可之事。它首先就是对于筮法的排斥，说明《周易》文本自身就是意义之源；自源性解释已经相当地成熟，成熟到要固定为文本结构要素的程度。因此，“×下×上”的卦象解析作为文本结构，就具有判据性质，表明《周易》文本的性质不再是筮书，而是哲理典籍。

（四）“简单的”不一定是“原始的”

以上所述，从《周易》文本结构要素发生史的角度，再一次向“重卦说”发难。“重卦说”主张《易》始于八卦，八卦相重为六十四卦，或八种“一/--”三联体相重



成六十四种“一/---”六联体，从而“×下×上”的卦象解析即是“重卦说”的文本结构表现。“重卦说”有其逻辑的合理性。但若把逻辑的合理性当作历史的合理性，以为“八卦先于六十四卦”，那就大谬不然。历史上的“重卦说”，突出表现为发生学性质的，与本书的观点是格格不入的。

“简单的”不一定是“原始的”。

我与一些朋友讨论“重卦说”时，对于我能拿出的证据和理论分析，他们是诚服的；对于我对“重卦说”证据的批驳，他们也是诚服的，但他们还是倾向于支持“重卦说”。给我的深刻印象是，易学地批驳“重卦说”并不困难，最大的困难是一种非易学的心理障碍：八卦相重为六十四卦，“一/---”三联体相重为“一/---”六联体，是再简单不过的事实，他们总是认为：“简单的”就是“原始的”。不能说这种想法没有道理，我们生活中有大量经验，的确表现为“从简单到复杂”的过程性。在这样的过程中，“简单的”是作为“原始项”给予的，从而，“由简单到复杂”几乎成为心理定势。

在八卦相重为六十四卦面前，人们常常忘记，我们生活中始终存在着另一个方向：探索简单性！如果说，“从简单到复杂”更富于自然主义的色调，那么，“从复杂回归简单”则更体现理性的犀利。

对实际事件作语言陈述，多少会简省掉一些东西，实际事件比语言陈述复杂许多。待到写成文字，语气、语调和讲话时的神态，又常常被简省去了，复杂性再一次地化作简单。这是每天都发生着的事，其方向都是由复杂指向简单。从最初的图象文字到今天的汉字，从总体上来说，是几千年来不曾止息过的“由繁入简”的过程。一个民族由原始到现代，婚丧礼仪也总是“由复杂到简单”，大凡文化低下的地区，全村全寨的人都要把大量的时间和精力，投入到婚丧礼仪的闹腾中去，与之相比，现代城市却要简洁得多。调查研究的所见所闻是复杂的，经归纳、概括、分类、分析后的报告结论却是相对简单的。科学实验成败的关键之一，就是能使现实条件简化为实验条件。文艺创作中的典型，就是现实原型经提炼而塑造出来的，“提炼”的含义之一，就是去粗取精的简化。对世界分类，世界就变得简单清晰；对科学分类，对象就简明地获得科学位置；对图书分类，就能方便地找到所要的书籍。一切称作概念、范畴、规律、定律、法则、公式、公理、原理、命题之类的东西，都是抽象的产物，抽象即是抽去现象的复杂性，现出本质的简要性；一切通过抽象表达为内容的学科，也是把复杂的现实，抽象地架构成简明的学理系统。

物理学作为自然科学的代表，它的重要特征之一，就是追求对于物理世界的简单描述。于是我们看到了一个比一个构造更为简单的自然物质概念：物体、质点、分子、原子、基本粒子、夸克；也看到了一个比一个更为简单的物质世界的图景：“亚里士多德—托勒枚”物理学，“哥伯尼—伽利略”物理学，“牛顿—麦克斯韦”物理学和现代的相对论、量子力学的物理学。这些世界图景，一个比一个更简单，而内涵却更丰富。

数学是研究数量形式的科学，但代表最简数量形式关系的二进制数学却晚出，先



有十进制数制，然后才是二进制制。莱布尼茨研究二进制制的起因，就是为了简化四进制数制^①，难道我们能够因为“ $2+2=4$ ”，而认为先有二进制而后有四进制吗？技术是使我们的世界每天都发生丰富变化的力量，但技术本身却实行着最大可能的简单化，技术总是追求简单，人们今天所使用的电脑和第一台电脑 NEIAC 相比，不知道简单了多少。NEIAC 占地面积 170 平方米，功率为 150 千瓦，电子管 180000 只，电阻 70000 个，电容 10000 个，是一栋楼房大小的庞然大物。技术简单化的基本措施之一就是实施标准，而标准总是简单的。在一般情况下，总是先有技术的多种可能性而后才有标准，也即是说，先有复杂性而后有简单性，复杂比简单原始。诸如此类的例证还可枚举许多，但已经列举的事例就足以证明，事物的发展有不同的方向，形式上的“由简入繁”和“化繁为简”是并行不悖的，绝不要把我们的世界只理解为一个加法器，“简单的”并不总是“原始的”。

如果只是片面地笃信形式上由简入繁的路线，那么，“四卦”和“二卦”都比八卦简单，“单卦”则更简单，但为什么不说“二卦相重为四卦”或“四卦相重为八卦”呢？也从来没有人说卦画是“单卦”的六次相重，卦象是“单卦”的三次相重。虽然《系辞》中有“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的命题，但传统易学对这个命题，主要是作逻辑的理解，理解其中的逻辑意蕴，没有人把它当作是易学的历史。说到易学的起源，没有人说“××始作太极”，只说“伏羲始作八卦”。因而简单的不一定是原始的。

仅就形式而言，“一阴一阳之谓道”是最简单的，它是“—/—”单体，或称作“爻”，是构造三联体、六联体的构件，似乎具有当然的原始性。其实不然。“—/—”单体作为意识的对象，作为有独立意义的“爻”，却比卦画和卦象要晚得多。在“爻”被认识之后，“爻”才与“阴阳”概念相融合，生成“一阴一阳之谓道”的著名命题。这个命题标志着中国形而上学的奠基。它具有最简单的形式，它使卦画和卦象得到统一的逻辑解释，是逻辑前件，历史上却最为晚出。在占筮易学中没有“爻”的地位，只以“《A》之《B》”的名义讲话；显出是先有卦画和卦象，而后才有独立于卦画和卦象的“爻”，才有“一阴一阳之谓道”的形而上认识。

虽然在书写时，八卦就是“—/—”单体书写三次，六十四卦就是“—/—”单体书写六次，但这并不足以说明爻在卦画和卦象之先。我们写字，总是由一定的笔画而结构成字，但不能因此而认为“先有笔画，后有文字”；事实上是，在文字行世很久之后，对文字进行规范，才有所谓“笔画”。在这里，是复杂性先行，“复杂性”和“原始性”结合在一起，“简单性”是克服“原始性”的规范力量。从六十四卦中析解出八卦和爻，与汉字被确立为形声笔画结构，是完全可以类比的，它们实际上是中国文化

① 董光璧：《易学科学史纲》第 258 页，武汉出版社 1993 年版。



理性化过程的不同表现。

因此，只是片面地笃信由简单到复杂的路线，不是历史主义的态度。历史箭头的指向，是从混沌走向澄明。易学始于六十四卦，这个六十四卦并不是计算的结果，它仅仅只是命运崇拜依人体坐标的方位展现。这时的六十四卦只是象征命运神灵意旨的囿符符号，其结构和意义都还是混沌一片，因而它不能自身解释自己，只能借助筮仪和筮法，以天命的名义显出意义。这样的意义和解释，都是巫源性的。待到六十四卦能够被划分为上下两半，由八卦来说明六十四卦的结构，六十四卦已离原始的混沌很远了，已经表现出理解上的重大进步。这时的八卦已不再局限于象征天命，它作为能指符号指示现实世界之中的存在者，所谓“观物取象”，“近取诸身，远取诸物”，都是这个时候才发生的事件。也只有到了这个时候，六十四卦才通过八卦取象突破巫源性解释的垄断，进入自源性解释。

最初的八卦取象，是作为占断解释的补充手段进入易学的。《左》《国》筮案中的取象筮案表明，第二阶段的《说卦》，已在春秋诸国广泛流行。八卦取象介入占筮，表面上提高了占筮易学的解释能力，在帮助占筮易学克服解释危机，但取象解释却从根本上排斥筮法，使占筮易学失去了支柱，最后走向消亡。这个情况有些像资本主义的发生，资本主义发生于封建社会，它在表面上能帮助封建社会克服一些危机，但却从根本上动摇着封建法权。仔细地分析《左》《国》取象筮案，不难发现“占筮渐消，象理渐长”的历史过程。易学实行着范式的变换。

八卦取象的发展采取了三个方向：一是取象之法的抽象化和概括化，主要表现为《说卦》的第三阶段（万物化）和第四阶段（形上化）。二是取象的义理化，即通过取象之法突出人生意义和伦理的价值，其典型表现就是《大象》。三是取象符号自身解释的精细化，各种卦位关系（得位、得中、乘、承、应、比等）被揭示出来，其表现为《彖》和《小象》，最后是爻的独立意义被揭示出来。这三个方向相辅而成，在缠绕纽结中向前推进，这将是“《易传》的发生”中要讨论的问题。

八卦取象作为新兴的解释力量进入易学，还只是解释者手中的利器，只出现于对《周易》文本的解释，没有结构到《周易》文本上去。春秋和战国时期的《周易》文本，上面都没有卦象解析结构。使卦象解析成为《周易》文本的结构要素，当是汉初的经师所为。解释者再次被固化为解释对象。《周易》经文也受到经传合一的影响。

四、筮书《周易》无爻称

筮书《周易》无爻称，前辈学者已有明确论述。高亨说：“《周易》古经，初时殆无爻题”^①高氏对“古经”无定义，筮书《周易》即是“古经”；无爻题也就是无爻称。

^① 高亨：《周易古经今注》第14页，中华书局1984年版。



李镜池说的更具体些：

统观《左》《国》所载的筮辞，全没有“九”“六”的说法。他不说，并不是他知而不用，实在他那时候还没有这种名词。若果有的话，为什么讲占筮的地方近二十条，没有一处应用这些话？……所以我想，“九”“六”二字，在原始的《周易》是没有的；它的插入，当在战国末，秦汉间，为的是便于应用；创作的人物，当是作《易象传》《文言传》等儒生。^①

他们的论述很正确。但也忽视了非常重要的东西。第一，他们忽视了在没有爻称的情况下如何定爻的问题；第二，他们忽视了由占筮定爻向文本定爻的转化问题。这两个问题对于了解《传》前易学至关重要，同时也将揭示：筮书《周易》和哲理《周易》的文本分界线究竟在哪里。这就是以下要讨论的：

（一）占筮定爻：“《A》之《B》”句型

筮书《周易》没有爻称这一结构要素，在后人看来，是文本定爻功能的缺陷。但在古时的先民，自有他们的定爻之法，并不觉得这是缺陷；情况恰恰相反，若是当时的《周易》文本有爻称结构，反倒认为是多余的。这种认识的对立，实质上是文化的对立，易学并不从来都是一个样子，它由占筮范式走向哲理范式，《周易》文本也发生相应的变更。

爻称是对爻画和爻辞语句的指称，其功能在于定爻，犹如人的名字，功能在于指人。这种功能，看似简单，实则有厚而重的历史文化内涵。称名指人，在现代社会是最为平常、最为普遍的事情，这是因为现代社会的文明，整体上已达到相当高的水平，每个人都具有独立的人格身份，大家甚至“日用而不知”。古代则不然，只有成年男子才有正式的名字，要在标志男子成年的冠礼仪式上，由长辈们隆重地予以认定。女子一般无正式名字，未嫁前有小名，婚后的名字就是在娘家的姓前冠以夫家的姓，称“××氏”，在这种情况下，女子是不具独立人格的身份的。可见，人名称谓的变迁，反映了文化的变迁，爻称的情况亦是如此。

称名字是直接的指称方法，但不是唯一的指称方法，还有间接的指称方法。例如：“××的老婆”、“××他娘”、“××的老师”、“××的同事”、“××哥哥的儿子”等等。在这些间接指称中，所有的被指称者，都被依附在一个作为中介的“××”上，成为因“××”的存在才能指称的人，因而间接指称的方法总包含着一种依附关系。在没有爻称的情况下，爻画和爻辞语句也都只能被间接指称，其间接指称的方式是“《A》之《B》”句型，也表现出称爻对占筮关系的依附性质。

① 李镜池：《周易探源》第65-66页，中华书局1978年版。



(二) 句型“《A》之《B》”是占筮的定爻陈述

《周易》筮法包括前后相继的两个法则，成卦之法和变卦之法。成卦之法用于确定筮得之卦，这个卦称作“本卦”，在句型中表示为《A》；变卦之法用于确定筮得之爻，办法是将揲蓍所得的“九”“六”变作“七”“八”而形成新的卦画，称作“之卦”，在句型中表示为《B》；比较本卦和之卦，本卦的变爻即是筮得之爻，该爻的爻辞即被用于占断解释。因此，句型“《A》之《B》”首先就是对一次占筮的陈述，它陈述筮得本卦《A》和发生变卦《B》的占筮过程，因而它就是占筮。《左》《国》中的占筮都是采用这种句型陈述的，句型“《A》之《B》”只不过是它们的抽象形式。

在传统的筮法理论中，揲蓍成卦具有唯一性，因而本卦《A》具有唯一性；但变卦却有七种可能的情况发生，因而《B》不具有唯一性。在这种理论的指导下，“《A》之《B》”不能定爻，故而《左》《国》中的这类句型长期未被研究重视。但传统的筮法理论是错误的，我在《春秋筮法》一文中曾以比较严格的方法，证明了变卦之法的唯一性，即《B》的唯一性，这样，每一个“《A》之《B》”的陈述就是唯一性陈述，它就显出了定爻功能。近来，我又发现成卦之法的唯一性呈几率分布，这个几率为变卦之法的唯一性提供了新的支持证据。筮法问题将在下一节作专题讨论，这里仅指出：《左》《国》中所有的“《A》之《B》”句型，都是占筮定爻陈述。为清楚其定爻功能，每一句陈述都用等式列出相应爻称，以明其功能的等同：

- | | |
|------------|---------------------|
| 《左·庄二十二年》： | 《观》之《否》 = 《观·六四》； |
| 《左·闵元年》： | 《屯》之《比》 = 《屯·初九》； |
| 《左·闵二年》： | 《大有》之 = 《大有·六五》； |
| 《左·僖十五年》： | 《归妹》 = 《归妹·上六》； |
| 《左·僖二十五年》： | 《大有》之《睽》 = 《大有·九三》； |
| 《左·宣六年》： | 《丰》之《离》 = 《丰·上六》； |
| 《左·宣十二年》： | 《师》之《临》 = 《师·初六》； |
| 《左·襄二十五年》： | 《困》之《大过》 = 《困·六三》； |
| 《左·襄二十八年》： | 《复》之《颐》 = 《复·上六》； |
| 《左·昭五年》： | 《明夷》之《谦》 = 《明夷·初九》； |
| 《左·昭七年》： | 《屯》之《比》 = 《屯·初九》； |
| 《左·昭十二年》： | 《坤》之《比》 = 《坤·六五》； |
| 《左·昭二十九年》： | 《乾》之《姤》 = 《乾·初九》； |
| | 《乾》之《同人》 = 《乾》·九二； |
| | 《乾》之《大有》 = 《乾》·九五； |
| | 《乾》之《夬》 = 《乾》·上九； |
| | 《坤》之《剥》 = 《坤》·上六； |



《左·哀九年》：

《泰》之《需》 = 《泰·六五》。

以上各例，皆是占筮定爻。它们确凿无疑地证明，在没有爻称的情况下，占筮陈述“《A》之《B》”具有定爻的唯一性，等同于爻称的定爻功能。占筮定爻功能的发挥依赖于占筮，在占筮过程中自行实现，故而筮书《周易》没有爻称，也不需要爻称。

除上之外，《左》《国》筮案中，还有两例变卦句型“《A》之《B》”，陈述的是非一爻变卦的情形，它们是：

《乾》之《否》；（《国·周语下》）

《乾》之《坤》；（《左·昭二十九年》）

第一例是三爻变卦，其爻不定，但该例爻辞语勾非出自《周易》，它对应于何种筮法尚无可知。第二例是六爻变卦，其爻全变，属《周易》筮法中的特例，具有定爻功能；唯《乾》《坤》两卦互变，都唯一地确定其为本卦的“用爻”。在朱熹的《易学启蒙》中就已经明确了此特例的占法：“六爻变，则《乾》《坤》占‘二用’。”此特例再度表明，定爻依赖于占筮。

以上是《左》《国》中所有的“《A》之《B》”陈述，一个也没有遗漏。它们无一例外地表明：在《周易》筮法中，一个占筮陈述同时就是一个定爻陈述。也就是说，《周易》筮法本身具有定爻功能，使得占筮过程指向定爻，完成了筮法程序，同时就实现了定爻。因此，也就不再需要于筮法之外另行一套爻称之类的东西，如果有，反倒是多余的，没有道理的。作为筮书的《周易》文本，没有爻称的结构要素，是理所当然的。

在易学中，讲一条原则性的东西，举一个例子说明并不难，难的是一而贯之地实行到底。句型“《A》之《B》”的定爻功能，无一例外地见于《左》《国》所有相关案例，完全一而贯之，在易学中也是不多见的。本书的筮法理论分析指出，《周易》筮法是一个指向唯一性的形式系统，形式的唯一性。保证了定爻的唯一性，《左》《国》中的“《A》之《B》”句型，正是形式唯一性的语句表现，故能一而贯之地作定爻陈述。

（三）爻称结构是文市性质的原则判据

句型“《A》之《B》”定爻，决定了筮书《周易》文本无爻称，也同时决定了筮书《周易》文本对于占筮的依附性。对于《周易》的解释，须得占筮而后行，哪条经文被解释，也须经占筮而后定；反过来，若无占筮的发生，《周易》文本只是被供奉的神灵之物，不能获得解释。这种情况说明，《周易》和对《周易》的解释，都牢牢地禁锢在占筮的帷幕下，它们是占筮的附属物，是依附于占筮的存在。这也就是占筮易学，人们通过《易》文本之解释所表达的命运关怀，被压迫在占筮的狭窄通道里，解释《易》文本，首先要俯仰占筮的鼻息。这种依附性，决定了《传》前《周易》文本的筮书性质。筮书《周易》的结构表现就是无爻称，文本的爻画和爻辞语句都未命名，只能依附于占筮被指称。此时的易学尚未行冠礼。

因此，有没有爻称就成为《周易》文本性质的判据。《周易》文本没有爻称结构，



它就是一部筮书；而当《周易》文本上有了爻称的结构之后，就意味着《周易》的解释不再依附于占筮，《周易》也不再是筮书。爻称表明《周易》有了自主的定爻系统，不再依赖“《A》之《B》”作定爻陈述。爻称使《周易》的解释可以独立地进行，不再依附于占筮，不须再经过占筮的通道而直接面对文本。这是易学的解放，挣脱了巫学襁褓；也是中国先民的思想解放，使命运关怀脱离巫学而纳入人文理性的轨道。因此，爻称作为《周易》文本的结构要素，标志着《周易》告别了作为筮书的历史，开始了哲理之书的新历史。爻称结构标志着易学的成熟，标志着易学行了冠礼。

如果说，卦画解析的结构要素最终抹去了残留在《周易》文本上的占筮痕迹，那么，爻称结构要素则是《周易》文本摆脱占筮的独立宣言。在没有爻称结构时，《周易》是一部筮书，需要占筮陈述“《A》之《B》”方可定爻；有了爻称结构后，《周易》就独立了，作为独立自主的文本被直接解释，其中的哲学解释占了主流地位，它就成了哲理之书。由此可见，爻称结构是筮书之《周易》与哲理之《周易》的分水岭，区分了巫文化和理性文化，它以结构要素的身份，充任了文化性质的判据。这个判据是明确的，有很强的原则性。

（四）由“《A》之《B》”定爻走向爻称

在占筮易学中，“《A》之《B》”陈述的定爻和占筮是同步进行的，它非常方便，在执行筮法的过程中就当然地实现。但当易学超越了占筮，或在占筮之外寻求对《周易》的解释，这种方便就立刻转化为累赘。禁锢于占筮的帷幕，俯仰占筮之鼻息，毕竟是易学幼稚之年的故事，《周易》所蕴藏的巨大的可解释能力，冲决占筮是迟早的事，因而累赘对于占筮易学不可避免。为消除累赘的压力，就必须割去“《A》之《B》”的定爻方式，于是终于有了爻称结构的诞生，《周易》文本获得了文化性质的新生。

累赘表现之一，是不占筮，却要沿用占筮的定爻方法释《易》。《左》《国》中的一些案例就属于这种情形，兹列于下：

郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：“无德而贫，其在《周易》，《丰》䷶之《离》䷝，弗过之矣。”

《左·宣六年》

知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》䷆之《临》䷒，曰：‘师出以律，否臧，凶’。”

《左·宣十二年》

子大叔归，复命。告子展曰：“楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚，曰：‘迷复，凶’，其楚子之谓乎？”

《左·襄二十八年》



另外,《左·昭二十九年》记史墨与魏献子论龙,一气引《周易》六条爻辞,全部采用的也是占筮定爻陈述。这些案例,都不曾占筮,而全部采用占筮陈述。细想起来觉得滑稽,分明是两张皮,硬生生地被揉在一起。也正是因为这样,显出了易学在范式变革时期的张力:一方面是突破占筮去解释《周易》,另一方面又不得不沿袭占筮的定爻陈述。《周易》文本的变革滞后于解释的变革。

累赘的表现之二,是直接释《周易》而不用“《A》之《B》”的定爻陈述,势必使援引表述显得笼统含糊。这种情形在孔子易学中表现的十分突出,帛书《二三子问》《易之义》和《要》,援引《周易》数十条,其援引的表述一律是“《易》曰”或“《卦》曰”,说明孔子所读的《周易》,上面没有爻称。“《易》曰”或“《卦》曰”的表述,是摆脱占筮陈述的一种努力,但在没有爻称的情况下,只能这样笼统含糊。如果孔子所读《周易》文本上有爻称结构,他断然不会如此地含混其词。这种笼统含糊,是对“《A》之《B》”句型定爻唯一性的反动,是摆脱了占筮的易学对新型定爻指称的明确呼唤,这种新型的定爻指称就是《周易》爻称。

孔子生后不久,《周易》文本就有了爻称结构。

在孔子生前,就已经有了称阳爻为“九”、“称阴爻为“六”的口头讲传形式,但尚未入书。这种情况,从帛书《易之义》中可以看出些端倪:

九也者,六肴(爻)之大也。为九之状,浮首兆下,蛇身倮曲,其为龙类也。
用六羆也,用九盈也。

这里显然是对爻性的分析:“九”象龙形,《乾》卦论龙,故以“九”象龙,六爻皆阳皆“九”,居《周易》之尊。由此便可以去设想,各卦中的阳爻便可循《乾》例用“九”表示。再者,“六”表示贡献,给予;“九”表示充实,洋溢。由此便可以去设想,用“六”和“九”去作爻的标志。但是在孔子生前,“九”和“六”并未作为结构要素进入《周易》文本,但离进入《周易》已经不远。

爻称作为《周易》结构要素的具体年代无考。《左》《国》最后一次的筮案记载,是《哀九年》(前486年)的“阳虎筮救郑”,以“遇《泰》之《需》”的句型陈述,这应当是发生时间的重要参考。《易传》中的《彖》《小象》《文言》《系辞》有爻称的征引,可以认定是爻称入《易》后的作品。马王堆《帛易》和双古堆《简易》的爻称俱全,属于哲理易范畴的文本,不是筮书《周易》系列。

小结:

《传》前《周易》是一部筮书,它的存在和解释依附于占筮,发生了易学的最初范式:占筮易学。筮书《周易》的雏形是六十四卦,卦画是其第一个结构要素。有了文字以后,命运判词和用于占断的歌谣进入《易》文本,形成了卦爻辞,歌谣之题即转化为相对稳定的卦名。这时的《易》文本有卦画、卦名、卦辞和爻辞四种结构要素。多



种《易》文本的并存、竞争、兼并和融会，是《易》文本进步的主要形式。《周易》晚出，集《易》文本发展之大成，但它仍是占筮之书，即《传》前《周易》。

筮书《周易》没有卦象解析结构要素，也没有爻称结构要素。卦画的卦象解析，即是以八卦取象对卦画进行解释，取象解释本质上是独立于占筮的解释力量，但其最初的表现形式都是寄生在占筮的机体上。一方面是取象解释的能量释放丰富着占断解释的内容，另一方面则剥蚀着作为占筮支柱的筮法，在占筮易转向学理易的过程中，呈“筮法渐消、取象渐长”的大趋向，最后是筮法的消亡。筮书《周易》无半卦解析，从文本结构要素的角度，予“重卦说”以否定，卦象解析成为《周易》的结构要素，当于汉代尊经设官之时，标志着《周易》作为哲理之书在文本结构上的最后完成。

筮书《周易》无爻称结构要素。因为《周易》筮法是指向唯一性的系统，本身具有定爻功能，在执行占筮的过程中同时完成定爻，勿须《周易》文本上另有爻称。占筮定爻采取“《A》之《B》”句型陈述，《左》《国》筮案无一例外地遵守这一法则。占筮定爻的困难，发生于对《周易》作非占筮的解释，由此导致了《周易》爻称的生成。爻称结构使《周易》摆脱了对占筮的依附，使之由筮书变为哲理之书，这同时也标志着易学的成熟，发生爻称结构就是为易学举行的冠礼。爻称作为《周易》的结构要素，当是孔子生后不久的事。

第九节 筮书《周易》的卦爻辞

由上节的讨论可知，《左》《国》筮案所用和孔子所读的《周易》，是筮书性质的《周易》，因而就有可能对筮书《周易》的卦爻辞进行讨论。

卦爻辞是《周易》文本的内容主体，不明这个主体，是不能明《周易》的。《周礼·春官》说有《连山》《归藏》《周易》，三《易》皆是“经卦皆八，其别六十四”，说的是三《易》的符号结构相同，它们的区分全在于卦爻辞。上节对卦画、卦名、半卦解析和爻称四种结构要素进行了讨论，但这四种要素无助于了解卦爻辞，在结构要素都是相同的情况下，可以出现各种不同的卦爻辞。例如，旧说《连山》以《艮》为首，《归藏》以《坤》为首，这两个卦名就出现在《周易》里，故而卦名相同不说明卦爻辞也相同。在民歌中，歌名相同而歌词不同的情况大量存在，古代亦应如此。饶宗颐先生曾列表比较不同《易》文本的卦名，表中可以查到：《归藏》中有二十八个卦名与《周易》同，十个卦名字用通假，四个卦名字有增损^①。因此，在对其他结构要素进行考察后，本节还要专对筮书《周易》的卦辞和爻辞进行考察。

考察的对象有二：一是《左》《国》筮案之所涉，二是孔子所读的《周易》文本。

^① 饶宗颐：《饶宗颐史学论著选》第35~37页，上海古籍出版社1993年版。



在考察时，将不局限于卦爻辞语句的勘比，我还将加上适当的按语，对相关事宜作出说明。最后，本节还将对卦爻辞的结构特征，进行必要的分析。

一、《左》《国》筮案的卦爻辞考察

《左》《国》的每个筮案，都有对卦爻辞的解释，使我们知道它们的易学身份，也知道《周易》文本是作为占筮工具的筮书。因而，《左》《国》筮案也为筮书《周易》卦爻辞的存在状况，提供了相当数量的证据。

古人引书，不若今人之规范，故考察不能同于校对。现以传世本《周易》为参照，与筮案材料进行比较，分列为三种类型：

文字基本相同的；

文义相通的；

文义悬殊的。

为清楚每个筮案的占筮情况，考察也逐条列出它们的变卦性质，例如文中经常出现的“一爻变卦”，就是本卦只发生一个爻变的占筮，即筮法所规定的“《A》之《B》”占筮陈述。为节省篇幅，引文仅限于对比筮案中有勘比价值的文字，不作全引。

（一）筮案与《周易》文字基本相同者

1. 《左·庄二十二年》（公元前 672 年）

生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’……”

按：此为首例筮案，且明言文出《周易》。依前所述，此案的占筮陈述为“《观》之《否》”，为一爻变卦，定爻为《观·六四》。传世本《周易》的爻辞为：“观国之光，利用宾于王。”两者相同。此案例已运用了八卦取象的解释，取象解释围绕“《观》之《否》”进行。

2. 《左·僖十五年》（公元前 645 年）

晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》䷵之《睽》䷥。史苏占之曰：“不吉，其繇曰：‘士刳羊，亦无益也；女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也……’”

按：此案占筮陈述为“《归妹》之《睽》”，为一爻变卦，所定之爻为《归妹·上六》。传世本《周易》爻辞为：“女承筐，无实；士刳羊，无血。无攸利。”两者基本相同。

3. 《晋语四·秦伯纳重耳于晋》（公元前 637 年）

臣筮之，得《泰》之八。曰：“是谓天地配亨，小往大来。今及之矣，何不济



之有？”

按：此筮本属占筮不通的盲卦，它不能使用占筮陈述“《A》之《B》”，不能定爻，故云“《泰》之八”，表示天命不应。此案是运用《泰》的卦辞进行了变通，才得以以为占。传世本《周易·泰》卦辞为：“小往大来，吉，亨。”两者基本相同。

4. 《晋语四·重耳亲筮》（公元前 637 年）

公子亲筮之，曰：“尚有晋国？”得贞《屯》悔《豫》，皆八也。…司空季子曰：“吉，是在《周易》，皆‘利建侯’……故曰《屯》，其繇曰：‘元亨利贞，勿用有攸往，利建侯’。……故曰《豫》。其繇曰：‘利建侯行师。’…”

按：此筮占辞明言文出《周易》。贞《屯》悔《豫》，即本卦为《屯》，之卦为《豫》，《洪范》所言“贞：悔”，以此为解。此例为三爻变卦，不能定爻，本属盲卦，故以《屯》《豫》两卦卦辞变通之，方有解。传世本《周易·屯》的卦辞是：“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。”《周易·豫》的卦辞是：“利建侯，行师。”此例筮案与其相同。

5. 《左·僖二十五年》（公元前 635 年）

秦伯师于河上……筮之，遇《大有》䷍之《睽》䷥，曰：“吉。遇‘公用亨于天下’之卦也……”

按：此例为通卦。占筮陈述为“《大有》之《睽》”，所定之爻为《大有·九三》。传世本《周易》的爻辞为：“公用亨于天子，小人弗克。”两者基本相同。

6. 《左·宣十二年》（公元前 597 年）

知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》䷆之《临》䷒，曰：‘师出以律，否臧，凶’。”

按：此例明言文出《周易》。此例没有实行占筮，而是引用《周易》说明事理，但陈述却是使用“《A》之《B》”的变卦句型，表明在《易》说理之初尚无爻称，只有袭用占筮易学的定爻形式。此例所定之爻为“《师》之《临》”，即《师·初六》，传世本《周易》的爻辞为：“师出以律，否臧凶。”两者相同。

7. 《左·襄九年》（公元前 564 年）

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇《艮》䷳之八。史曰：“是谓《艮》之《随》䷐，《随》其出也。君必速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘《随》：元、亨、利、贞、无咎。’……”



按：此例明言文出《周易》。此例有五个变爻，不具定爻的唯一性，故而称“八”，为盲卦。它没有采用“《A》之《B》”的占筮陈述，而是以《随》的卦辞进行变通。传世本《周易·随》的卦辞为：“元亨，利贞，无咎。”两者相同。

8.《左·襄二十五年》(公元前548年)

武子筮之，遇《困》䷮之《大过》䷛……，文子曰：“夫从风，风陨妻，不可娶也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’……”

按：此例为通卦，占筮陈述为“《困》之《大过》”，所定之爻为《困·六三》。传世本《周易》的爻辞为：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”两者相同。

9.《左·襄二十八年》(公元前545年)

子大叔归，复命，告子展曰：“……《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚，曰：‘迷复，凶’。……”

按：此例明言文出《周易》。此例也没有实行占筮，仍袭用变卦句型定爻，引《周易》说明道理。所引句型为“《复》之《颐》”所定之爻为《复·上六》，传世本《周易》的爻辞是：“迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶。至于十年不克征。”两者有相同处，引筮案时有所省略。

10.《左·昭五年》(公元前537年)

穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》䷣之《谦》䷎，以示卜楚丘。曰：“……日之《谦》当鸟，故曰《明夷》于飞。明之未融，故曰垂其翼。象日之动，故曰君子于行。当三在旦，故曰三日不食……于人为言，败言为谗，故曰有攸往。主人有言，言必谗也……”

按：此例为通卦，占筮陈述为“《明夷》之《谦》”，所定之爻为《明夷·初九》，《周易》的爻辞为：“明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。”筮案是对爻辞作逐句解释。

11.《左·昭七年》(公元前535年)

孔成子以《周易》筮之……遇《屯》䷂之《比》䷇……，且其繇曰“利建侯”……

按：此例明言文出《周易》。占筮陈述为“《屯》之《比》”，所定之爻为《屯·初九》，传世本《周易》的爻辞为：“磐桓，利居贞，利建侯。”两者有相同处，引用有省略。



12. 《左·昭十二年》(公元前 530 年)

南枚蒯筮之，遇《坤》䷁之《比》䷇，曰：“黄裳元吉。”……

按：此例为通卦，占筮陈述为“《坤》之《比》”，所定之爻《坤·六五》，传世本《周易》的爻辞是：“黄裳，元吉”。两者相同。

13. 《左·昭二十九年》(公元前 513 年)

(蔡墨)对曰：……不然，《周易》有之，在《乾》䷀之《姤》䷫，曰“潜龙勿用。”其《同人》䷌曰：“见龙在田。”其《大有》䷍曰：“飞龙在天。”其《夬》䷪曰：“见龙有悔。”其《坤》䷁曰：“见群龙无首，吉。”《坤》之《剥》䷖曰：“龙战于野。”

按：此例明言文出《周易》。所言六条皆非实行占筮，而是基于筮法的讲解，论龙。所定之六个爻条，皆同于传世本《周易》：

《乾·初九》“潜龙，勿用。”

《乾·九二》：“见龙在田，利见大人。”

《乾·九五》：“飞龙在天，利见大人。”

《乾·上九》：“亢龙，有悔。”

《乾·用九》：“见群龙无首，吉。”

《坤·上六》：“龙战于野，其血玄黄。”

14. 《左·哀九年》(公元前 486 年)

阳虎以《周易》筮之，遇《泰》䷊之《需》䷄，曰：“……若帝乙之元子归妹，而有吉禄，我安得吉焉？”

按：此例明言文出《周易》。占筮陈述为“《泰》之《需》”，所定之爻为《泰·六五》，传世本《周易》的爻辞是：“帝乙归妹，以祉，元吉。”两者基本相同。

(二) 筮案与《周易》文义相通者

与以上十四例不同的是，以下四例对《易》文本的援引，不尽与传世本《周易》语句相同，但它们文义相通，可视为意释。

1. 《左·闵元年》(公元前 661 年)

初，毕万筮仕于晋，遇《屯》䷂之《比》䷇。辛廖占之，曰：“吉。《屯》固《比》入，吉孰大焉。其必蕃昌。《震》为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之，六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。”



按：此例为通卦，占筮陈述为“《屯》之《比》”，所定之爻为《屯·初九》，传世本《周易》的爻辞为：“磐桓，利居贞，利建侯。”筮案明言“公侯之卦”，利建侯也，两者文义相通。此例象解分量混重，但全部取象解释，都围绕占筮“《屯》之《比》”进行。

2. 《左·宣六年》（公元前603年）

伯廖告人曰：“无德而贪，其在《周易》，《丰》䷶之《离》䷝，弗过之矣。”

按：此例明言文出《周易》，此例没有实行占筮，只是袭用变卦句型“《丰》之《离》”以论理，所定之爻为《丰·上六》，传世本《周易》的爻辞是：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”确是一番“无德而贪”的景象。故二者文义相通。

3. 《左·昭元年》（公元前541年）

在《周易》，女惑男，风落山，谓之《蛊》䷑。

按此例明言文出《周易》。此例没有实行占筮，直以经外取象之法解释卦画，纯属讲学讲理的体例。依《说卦》，艮三为山，为少男，巽三为风，为长女。故为“女惑男，风落山”之象。

4. 《左·昭三十二年》（公元前510年）

在《易》卦：雷乘《乾》曰《大壮》䷡，天之道也。

按：此例亦非占筮，直接以八卦取象来解释卦画，它很清楚地说明，卦画意义是取象的复合，与后来的哲理易学无二。依《说卦》，天三称乾，震三为雷，故为“雷乘乾”之象。

（三）筮案与《周易》文义悬殊者

与前两种情况不同，以下四例，它们所援引的《易》文本语句，和传世本《周易》相去甚远。

1. 《左·闵二年》（公元前660年）

成季之将生也……又筮之，遇《大有》䷍之《乾》䷀曰：“同复于父，敬如君所。”

按：依筮法，此例当为通卦，占筮陈述为“《大有》之《乾》”，所定之爻当为《大有·六五》，但传世本《周易》的爻辞是：“厥孚交如威如，吉。”两者大相悬殊。



2. 《左·僖十五年》(公元前 645 年)

秦伯伐晋，卜徒父筮之……其卦遇《蛊》䷑曰：“千乘三去，三去之余，获其雄狐。”……（蛊）之贞，风也；其悔，山也。

按：此例筮法不详。《周易·蛊》云：“元亨·利涉大川。先甲三日，后甲三日。”与筮案全不相及。筮案中“贞风悔山”之说虽切合《蛊》之卦象，但诸《易》同名同象者甚多，故卦象之判据并不充分。

3. 《左·成十六年》(公元前 575 年)

公筮之。史曰：“吉，其卦遇《复》䷗曰：‘南国蹇；射其元王，中厥目’。……”

按：此例筮法不详，形式同于上例。《周易·复》的卦辞是：“亨。出入无疾。朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。”与筮案大异其趣。

4. 《周语下·单襄公论晋周》(公元前 572 年)

成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇《乾》之《否》，曰：“配而不终，君三出焉。”

按：此例为三爻变卦，依筮法当为盲卦。其占断之辞“配而不终”云云，不知何出，与《周易》之《乾》、《否》两卦皆了无关系。

归纳以上考察，可以明确以下观点：

第一，以上三种情况的出现，表明春秋时期，是诸《易》并存，且《周易》占据主流的局面。筮案所引与《周易》文字基本相同和文义相通者共十八例二十三条，表明有 85% 的案例文出《周易》，这是《周易》在诸《易》中地位明确的证据。这种主流地位在当时已得到相当广泛的自觉认同，这又表现在名称上，“《周易》”之名在筮案中出现十一次，别《易》皆无称名。

第二，文出《周易》的各例筮案，其文其义与传世本《周易》的相同程度很高，且时跨春秋二百余年，地跨春秋诸国，表现出程度很高的文本稳定性。这种稳定性显示，筮书《周易》已实实在在地书于竹帛，具有实物形态的书籍形式，并以这种实物书籍的形式，在规模很大的时空领域中辗转流传。因此，所谓“《周易》之成书决不早于战国中期”，所谓“《周易》在春秋时期乃口耳相传”等等说法，是经不起推敲的。

第三，所有文出《周易》的筮案，其筮法表现出明显的一致性，凡定爻之占，一概采取“《A》之《B》”的占筮陈述；即使是有所变通，也有特征和规则可寻，我将在筮法讨论中作出明确解释。文非《周易》的筮案，其筮法则不知，个案数目太少，又无文本可依，无法作相关分析。因此，“各种《易》文本皆有与之对应的筮法”，应当是一个合理的假设，可为筮法研究确立新的理念。筮书《周易》位居文本主流，要知



它所依附的筮法，在春秋之世占据明显的文化优势。

第四，筮案中的所有非占筮的释《易》案例，所引用的卦爻辞全部出于《周易》，表明易学由占筮范式向学理范式的变向，是通过对《周易》文本的解释实现的。在这个过程发生的同时，别《易》仍死守占筮阵地，逐不见容于新的社会文化而自行泯灭。在以上考察中，公元前572年之后，再也不见别《易》之文，当是这种趋势的投影。孔子所读就是筮书《周易》，亦是辩识这种趋势的一朵浪花。

第五，筮案广泛地采用了八卦取象的解释，其取象之法皆同于《说卦》，表明《说卦》之象已是春秋诸国取象解《易》的共同范本。也说明春秋时期，已进入《易传》发生的变革过程。但运用于占筮的八卦取象，都具有辅助和补充的性质，它们都围绕占筮结果“《A》之《B》”进行解释，它们都服务于“《A》之《B》”。

二、孔子所读的《周易》文本

“孔子读《易》，韦编三绝”，是非常动人的故事，这个故事毫无“圣人”气氛。我辈能对孔子所读的《周易》文本进行考察，大是幸事，若非马王堆材料的出土和学者们辛苦有效的整理，这样的考察是不可能的。古代的经师们一直笃信“孔子作十翼”，当这种基于信仰而不是基于理性的观念，在近代被实证方法推倒以后，许多人又惯于议论孔子与易学的关系。帛书中的《二三子问》《易之议》和《要》三篇，为孔子解《易》之作的证据明显，直书“子曰”或“孔子曰”，记录孔子与子贡的对话，但许多人就是不能作“孔子易学”观。孔子易学宏博生动，是《传》前易学的重要构成，有大功于哲理易大厦的落成。但这里不能讨论孔子易学，只考察孔子所读《周易》文本的卦爻辞。

孔子讲解《周易》，必先读《周易》。他援《周易》而讲解，所援之文本就是所读之《周易》。根据孔子自己的叙述，他有过占筮的实践，但他的易学态度却是明确地否定占筮，激扬易学的德性价值。故而他的解《易》之作一律不是占筮解释，甚至不屑于采用“《A》之《B》”的占筮陈述，在《周易》文本没有爻称的情况下，他只能“《易》曰”“《卦》曰”地笼统其引。以下是对《二三子问》（简称《问》）、《易之义》（简称《义》）和《要》中所引卦爻辞的搜集，并与传世本《周易》相对照，列于下：

《易》曰：寝龙勿用^①。（《问》）

《乾》初九：潜龙勿用。

^①《易之义》三引此句，作“潜龙勿用”。



《易》曰：亢龙有悔^①。（《问》）

《乾》上九：亢龙有悔。

《易》曰：龙战于野，其血玄黄。（《问》）

《坤》上六：龙战于野，其血玄黄。

《易》曰：王臣蹇蹇，非今之故。（《问》）

《蹇》六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。

《易》曰：鼎折足，覆公餗^②，其刑屋，凶。（《问》）

《鼎》九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

《易》曰：鼎玉铉，大吉，无不利。（《问》）

《鼎》上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

《易》曰：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。（《问》）

《晋》卦辞：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

《易》曰：括囊，无咎无誉^③。（《问》）

《坤》六四：括囊，无咎无誉。

《卦》曰：见龙在田，利见大人^④。（《问》）

《乾》九二：见龙在田，利见大人。

《卦》曰：君子终日键键，夕沂若，厉，无咎^⑤。（《问》）

①《易之义》两引此句，作“亢龙有悔”。

②《要》亦引此语，文相同。

③《易之义》两引此语，文相同。

④《易之义》亦引此语，文相同。

⑤《易之义》两引此名，文相同。



《乾》九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

《易》曰：蜚龙在天，利见大人。（《问》）

《乾》九五：飞龙在天，利见大人。

《卦》曰：见群龙无首，吉^①。（《问》）

《乾》用九：见群龙无首，吉。

《卦》曰：履霜，坚冰至^②。（《问》）

《坤》初六：履霜，坚冰至。

《卦》曰：直方大，不习，无不利^③。（《问》）

《坤》六二：直、方、大，不习，无不利。

《卦》曰：含章可贞^④。（《问》）

《坤》六三：含章可贞，或从王事，无成有终。

《卦》曰：屯其膏，小贞吉，大贞凶。（《问》）

《屯》九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。

《卦》曰：同人于野，亨，利涉大川。（《问》）

《同人》卦辞：同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。

《卦》曰：同人于门，无咎。（《问》）

《同人》初九：同人于门，无咎。

①《易之义》中两引此句，文相同。

②《易之义》亦引此句，文相同。

③《易之义》中五引此句，文相同。

④《易之义》四引此句，文相同，且有“或从无事，无成有冬”之语。



《卦》曰：同人于宗，贞吝。（《问》）

《同人》六二：同人于宗，吝。

《卦》曰：纹如委如，吉。（《问》）

《大有》六五：厥孚交如威如，吉。

《卦》曰：谦，亨，君子有终，吉。（《问》）

《谦》卦辞：谦，亨，君子有终。

《卦》曰：盱豫，悔。（《问》）

《豫》六三：盱豫，悔；迟，有悔。

《卦》曰：鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，与尔羸之。（《问》）

《中孚》九二：鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。

《卦》曰：密云不雨，自我西郊，分射取皮在穴。（《问》）

《小过》六五：密云不雨，自我西郊，公弋，取彼在穴。

《卦》曰：不恒其德，或承之忧，贞吝。（《问》）

《恒》九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。

《卦》曰：公用射雉于高墉之上，无不利。（《问》）

《解》上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

《卦》曰：根其北，不获其身，行其庭，不见其人。（《问》）

《艮》卦辞：艮其背不获其身，行其庭不见其人，无咎。

《卦》曰：根其辅，言有序。（《问》）

《艮》六五：艮其辅，言有序，悔亡。



《卦》曰：丰，亨，王假之，勿自忧，宜日中。（《问》）

《丰》卦辞：丰，亨，王假之，勿忧，宜日中。

《卦》曰：未济，亨，小狐涉川几济，濡其尾，无乃利。（《问》）

《未济》卦辞：未济，亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。

《易》曰：何校则凶，屡校则吉。（《义》）

《噬嗑》上九：何校灭耳，凶。

《噬嗑》初九：屡校灭趾，无咎。

《易》曰：先迷后得主。（《义》）

《易》曰：东北丧朋，西南得朋，吉。（《义》）

《易》曰：“利永贞”，此《川》（坤）之羊（祥）说也。（《义》）

《坤》卦辞：元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞吉。

《易》曰：其亡其亡，繫于苞桑。（《要》）

《否》九五：休否，大人吉，其亡其亡，系于苞桑。

《易》曰：不远复，无甚悔，元吉。（《要》）

《复》初九：不远复，无祇悔，元咎。

《易》曰：三人行则损一人，一人行则得其友。（《要》）

《损》六三：三人行则损一人，一人行则得其友。

《易》曰：莫益之，或系之，立心勿恒，凶。（《要》）

《益》上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

以上搜索考察的结果表明，孔子所援引的《周易》卦爻辞，与传世本《周易》基本相同。这就再度证实了，《周易》文本在春秋之世的稳定性。不过，当时的《周易》没有爻称结构，是筮书性质的文本，故而孔子对《周易》的援引，不得不含糊笼统，显



得很别扭。大不同于《周易》有了爻称之后的情况。这也同时表明，孔子之世已强烈地呼唤爻称。与孔子的解《易》之作一起出土的《帛易》，文本上爻称俱全，故可以肯定是孔子生后才出现的文本，不能因为它们同时出土，就以为孔子所读是《帛易》。这一点在卦序上的表现尤为明显，留待下一章再作讨论，所谓“帛书《周易》经、传密不可分”的观点，也是经不住推敲的。

孔子是中国古代最伟大的思想家，从他的解《易》之作来看，也不愧为是最伟大的易学大师。虽然从占筮易转向为学理易是历史的必然，虽然在他之前的哲理易学已经高涨至一定水平，但孔子对于这种文化大转向所作的贡献，却是系统而深刻的，无人能与之相比。他不语怪力乱神，倡导“不占而已矣”（《论语·子路》），是对易学变向、巫文化变向的积极推进，他强调的“易之义谁（唯）阴与阳”（《易之义》），与《老子》之“万物负阴而抱阳”一样，直接就是中国形而上学母题“一阴一阳之谓道”的另一种语句陈述。这里虽然不是讲孔子易学，但提出这些问题强调一下是必要的。孔子不是“圣人”，但他是古代思想文化的伟大变革中涌现出的文化巨人。

孔子读的《周易》是筮书，而所讲却属是哲理，解释对象和解释者是不协调的。这种不协调犹如空间弯曲，显示着巨大张力，易学已经冲破了占筮的囚笼，在更开阔的视野中展示着自己，文化方向为之转折。《周易》文本作为这一张力的介质，承担着变革的负荷，经过了变革的洗礼，在易学由占筮范式转向为哲理范式的过程中，实现了自身结构要素的改变，由筮书《周易》变为哲理《周易》。他种《易》文本不曾遭此历史际遇，或不堪承受变革的压力，故被湮灭在历史的云烟里。《连山》《归藏》的命运当是如此。

有了对《左》《国》筮案的考察，有了对孔子所读《周易》的考察，就能比较有把握的断言：筮书《周易》的卦爻辞，同于传世本《周易》。再根据前面对于文本结构要素的讨论，我们就能像古生物学家根据化石复原古生物型态那样，把筮书《周易》的文本复原出来。但是有一个问题：复原时的卦序如何安排？占筮是无所谓卦序的，句型“《A》之《B》”陈述与卦序全无关系，今日尚遗之摆摊设卦之徒，他们的卦签就是无序的。这个问题当如何解决呢？

卦序问题也是文本结构问题，它相关于整体的结构，不是具体的结构要素。对于占筮而言，序结构是无所谓的，筮书《周易》初成之时，卦序是混沌的。但卦序的发生很早，“孔子好《易》，韦编三绝”，“韦编”是穿简的牛皮绳，说明孔子所读《周易》是有卦序的，卦序的发生，不像一些学者说的那样晚。但卦序的发生，仍属《易传》发生中的一个问题，留待下一章讨论。

三、卦爻辞的结构特征

卦爻辞的结构特征，解决卦爻辞在《周易》文本上的存在规定性问题。卦爻辞结



构是《周易》文本结构的重要组成部分，它有自身的特点而不同于其他部分，但又不能脱离其他部分而完全独立。这种相偶而不能断开的情结，既表现于以下各点的分叙之中，又超越于各点的分叙之外，它是卦爻辞从娘胎就带来的，终生都挥之不去的存在样式。

卦爻辞语句始终与其他结构要素相互傍生，也就是一个语义系统与一个非语义系统相互傍生，其总体的意义就变得十分不确定。从信息论的角度来看，不确定性就意味着大信息量，申农（C. E. Shannon）和维纳（N. Wiener）对信息量的经典定义，都是采用的熵公式，很多作者也直接采取“信息量就是不确定性”的说法。从解释学的角度来看，不确定性就意味着丰富的意蕴，在不同视野中呈现不同景观。故而分析卦爻辞语句系统结构，不同于分析其他文本的语句结构，始终有非语义结构如影相伴，使解释变得很玄。一方面，不论正误精粗如何，结论总可以实现于卦爻辞语句之中，合于卦爻辞的语义；另一方面，卦爻辞永远都有言外之意，故而总是弹出弦外之音，言不能尽意。

筮书《周易》的卦爻辞语句与传世本同，爻称、卦象和卦位等非语义结构尚处混沌未开状态。文本差异主要是解释学的。在浩若烟海的易学著作中，关于《周易》的结构，却很有些生僻冷寂，重义例而轻结构。这一情状是李镜池揭发出来的，他说：“据我的研究，《周易》是有组织体系的著作，古今说《易》没有注意到此点，但此点不明，对卦爻辞就很难理解，理解了也不一定对。”^①

这段话关于“理解”的立意，是有很大局限性的，他总是追求作《易》者的“原意”。但他所揭发的易学轻视《周易》结构研究，却是很正确的。李氏曾作“《易》目三千”^②对易学文献的把握是非常充分的。1993年，山东图书馆集馆藏和几十余种《图书目录》所载《易》籍，编成《易学书目》由齐鲁书社出版，总共才得目2810，可证“《易》目三千”之富。易学史上的“重卦说”、卦位说、卦序之争和卦爻辞音韵等等，都涉及到了《周易》文本的结构问题，但这些问题都只是结构的一些片断，论者也意不在结构，故而易学史上不曾有过关于“《周易》结构”的专题研究，卦爻辞的结构特征，也一直是被耽搁的问题。

李镜池对《周易》结构作了专题论述，要点有四：一曰：“按事类排列”；二曰：“事类不一，内容较杂，用形式联系”；三曰：“内容较杂，用对立义”；四曰：“标题（即所谓‘卦名’）法”^③。

这四点，首先不是《周易》结构的主要问题，它们只关乎于卦爻辞的内容；其次也不是卦爻辞结构的主要问题，仅仅是对卦爻辞编纂时的一些考虑，而不能回答“为

① 黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（一）第494页，北京师范大学出版社1987年版。

② 李镜池：《周易探源》第189页，中华书局1978年版。

③ 黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（一）第494-495页，北京师范大学出版社1987年版。



何如此编纂？”我很赞成李先生在一系列文章中所坚持的“众人创造，一人编纂”的观点，但应当注意，编者可以对作品进行技术处理，但不可改变作品的基本结构，若是连结构都改变了，那就不是编纂，而是再造。例如编唐诗，不同的编者有不同的选编之法，但绝不可把唐诗编成楚辞宋词之类。对于卦爻辞来说，有一些结构是不可改变的，若是这样的结构受到损害，卦爻辞也就不成其为卦爻辞。因此，这样的结构，是卦爻辞存在的文化本然，是编纂者在着手编纂之前就必须遵守的规则，从而也是编纂过程要强调的东西。这就是这里所指的卦爻辞结构：

（一）卦爻辞是与卦画对偶的语言存在

《易》文本的卦爻辞，都是卦画符号的对应生成物，因而卦画与卦爻辞具有对偶性。卦爻辞是与卦画对偶的语言存在。这种对偶表现在两个层次，卦的层次和爻的层次；没有与八卦相适应的对偶关系，这也从卦爻辞结构的角度，说明了八卦的晚出。

《周易》卦爻辞被划分为六十四个章节，每个章节的卦爻辞，是内容大体完整独立的语句整体。章节之内的各语句有内容和修辞意义的联系，章节之间无内容和修辞意义的内在联系；每个章节的语句系列自成系统，与其他章节没有关系。六十四个章节，各自都是独立的，与六十四卦画符号相对偶。

每个章节的卦爻辞，在结构形式上很是整齐划一，一律由一条卦辞语句和六条爻辞语句构成。卦辞语句对应于卦画整体；爻辞语句对应于构造卦画符号的六个构件，表现为与爻画符号相对偶的语言存在。这就是卦爻辞结构最重要的特征。这个结构特征是标志性的，任何编纂者都不能逾出这样的规定。

非常明确的是，这种结构特征不根源于卦爻辞，没有任何理由说明语言自身具有这种结构能力。这种结构特征的规定性在卦画那里，是卦画结构形式的语言投影。卦画是“一/--”六联体，“一/--”单体是“一元两分”的一种符号表示，它的形式意义就是二者择一^①。六联体就是六阶的二者择一，它共有、且只有六十四种存在形式。在六十四卦中，每个卦画都以其排列的特殊性与其他一切卦画相区别，显示自己为一独特的卦画存在。这种关系的语言投影，就是《周易》卦爻辞分为六十四个相互不同的独立章节，每个章节有相对完整的内容。每个卦画是一独立图形，都由六个“一/--”单体构成，这种关系的语言投影，就是每章卦爻辞一律一条卦辞语句和六条爻辞语句。因此，卦爻辞的结构不是自主的，它只是以话语形式，把卦画的结构忠实地投影出来。这一特征在《周易》文本上也是显在的，只是未引起人们的认真关注。

^① 在形式系统的范围内，“一/--”单体的意义就是“析取”，只能是二者择一，与“+/-”、“0/1”的意义是相同的，都表示一个信息量单位比特（bit； $1 \text{ bit} = \log_2 2 = 1$ ）。但当“象思维”获得易学表现之后，“一/--”就不再仅仅是形式的，而且是“象”的，而成为“象思维”、“象观念”、“象世界”、“象理性”的基本关系式。这时就不仅表示“析取”，还同时表示“合取”等其他逻辑关系。这个问题对于中国思想的形成和发展异常重要，可惜这时不便讨论，仅作注以示。



作为投影的存在，就是存在的被动性，就是不能自主而受制于他者的存在。前面曾经指出，卦爻辞的主要成分来源于古代歌谣，但古代歌谣的本来面貌，并不是《周易》卦爻辞的样子，只是因为屈从于卦画结构，不得不扭曲变形，改变了作为歌谣的本来面貌，强制在卦画结构的投影里，充任作卦爻辞。这样，古代歌谣就不得不受到拉伸、挤压、切割、缝补、镶嵌等种种变形，变成自己都不认识是自己的那种样子。现在，就利用黄玉顺所复原的“易经古歌”来说明这个问题，由于《乾》《坤》两卦的问题下面还要专门提及，故而以《屯》《蒙》之古歌为例。

例 1：《屯》之古歌与筮书《周易》的卦爻辞（因当时的文本没有爻称，故而以下爻辞，句首用“△”表示）

《屯》（古歌）^①

屯如，遭如。
乘马，班如。
匪寇，婚媾。
乘马，班如。
求婚媾，屯其膏。
乘马，班如，
泣血，涟如。

《即鹿》

即鹿，无虞。
惟入于林中，
君子几不如舍。

《屯》卦爻辞

卦辞：元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。

爻辞：△磐桓，利居贞，利建侯。

△屯如遭如，乘马班如。匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。

△即鹿，无虞。惟入于林中，君子几不如舍。往吝。

△乘马，班如，求婚媾。往吉，无不利。

△屯其膏，小贞吉，大贞凶。

△乘马，班如，泣血，涟如。

① 黄玉顺：《易经古歌考释》第 22~23 页，巴蜀书社 1995 年版。



例 2:《蒙》之古歌与卦爻辞:

《蒙》(古歌)^①

发蒙,

包蒙,

困蒙,

击蒙。

《蒙》卦爻辞

卦辞:亨。匪我求童蒙,童蒙求我,初筮告,再三渎,渎则不告。利贞。

爻辞:△发蒙。利用刑人。用说桎梏;以往吝。

△包蒙,吉。纳妇,吉。子克家。

△勿用取女,见金,夫不有躬,无攸利。

△困蒙,吝。

△童蒙吉。

△击蒙,不利为寇,利御寇。

例中可以看到,古歌是卦爻辞的主要来源,在卦画层次上,一首歌谣演变为一个章节的卦爻辞,表现出整体的对偶性。但两者的语句已经有了霄壤之别,歌谣语句不是简单地化作卦爻辞。引用上述两例,并不是因为它们特别地好,也不是因为我对黄氏的考释结果毫无异议,仅仅是想用最平常的、不加挑选的方式指出:古歌变为卦爻辞,具有双重特征,一是一首古歌对应于一个卦画,故而是一个章节的卦爻辞有一个完整独立的意思;二是歌谣语句依卦画结构进行重组,歌谣的本来面目分崩离析,形成卦爻辞章节,卦爻辞章节是新的语句系统。

新的语句系统意味着新的语境和新的陈述,同一语句在不同语境中表达不同的意义,不同陈述也主张不同的意义。这些都是语言学的常识。故而重新结构为卦爻辞中的语句,已经不再是古诗,而是卦画结构强制下的语言投影。卦画是“一/--”六联体,故而每章爻辞皆是六个爻辞语句,卦辞语句是一概括的说明。

古代歌谣之变为投影卦画结构的卦爻辞,是因为卦画走上文本的需要,也是占断取辞走向稳定的语言表现。卦画在自在状态时,就只是本身的图形,没有意义,也不象征或代表什么东西,连符篆都不是。当人们的信仰把卦画尊奉为神灵的象征物时,它就由纯粹图形的存在上升为符篆的存在。卦画符篆是神秘的符号,具有能指(signifcat)

① 黄玉顺:《易经古歌考释》第29页,巴蜀书社1995年版。



功能，但符篆不具语言符号的意义，不能直接读懂，必须通过占筮之神秘手段以通达神灵，方可显现出它的所指（signifie）。这种所指的显现就是占断解释的凭据。在口语时代，占断或显现符篆之所指，只能以口语的方式实现，口语方式有着明显的灵活性，可以较为自由地把命运判词、诗歌、传说故事以及随机感想，夹叙夹议在一起，灵活地表现卦画符篆之所指。但当进入文本状态后，情况就不同了，口语的灵活性就要让位于文本的稳定性，符篆形态的卦画被固定为《易》文本的结构要素。所谓文本（text），就是由“任何书写固定下来的任何话语”^①，只有卦画的文本是很不充分的，卦画的文本存在，就势必会有与之对偶的书写言语，即卦爻辞，而卦爻辞作为书写的言语，就总是对口语作某种程度的剪裁。这时，卦爻辞与卦画符号相对应，在文本上表现为卦画符号所指。这样，通达神灵之路由筮法去完成，筮法将某个卦画挑选出来，它所对偶的卦爻辞，就是求筮所得。占断之辞获得了稳定的语言依托。这也是说，卦爻辞是筮法（以卦画为中介）的所指，实现了筮法，它所指的卦爻辞就获得解释。因此，卦画、筮法和卦爻辞，三者结构是同构的（isomorphism），《易》文本是同构性的枢纽。

文本作为解释对象，《易》文本的出现，结束了易学的口语形态，易学开始驾驭文字驰骋。卦画不再只是象征神灵的符篆，而是文本上就有相应所指的符号，解释卦画的语句变成了被解释的卦爻辞。尽管在相当长的时期内，对它的解释是神秘的、巫源性质的，但并不妨碍走向其他解释的可能性。口语时代的占断之辞，占筮解释只围绕卦画符篆进行，但当口语经过剪裁而成为卦爻辞，虽然仍不失作为占断之辞的功能，到解释已经深度化了，解释对象自身有了层次，这时的再解释可以局限在占筮范围之内，也可以突破占筮而另觅天地。因此，配置卦爻辞的《易》文本问世，是中国古代思想文化发展的一次重大挺进，开发出一种“解释者被解释”的文本模式。

待到《周易》发生时，卦画符号和语言符号对偶的格局，已经表现得非常精致。作为能指的卦画，卦分六十四，每卦皆六爻，逐项都有与之对偶的卦爻辞。卦爻辞的这种结构，也完全能由筮法予以同构地对应。成卦之法，能够且总能够确定六十四卦中任何一卦，它的语句遍历，就是六十四条卦辞；变卦之法，即“《A》之《B》”句型，能够且总能够确定三百八十四条爻辞中的任何一爻，它的语句遍历，就是三百八十四条爻辞。因此，卦爻辞就从结构上表现出对于卦画、对于筮法的依赖关系，它的结构就是从卦画中生发出来的，是以卦画为骨架支撑着的。从而它在出生时不可能有爻称，在占筮解释的框架内，有筮法与之同构，用不着有多余的爻称。

上述说明，卦爻辞的结构不是自主实现的，而是伺候于卦画结构的语句系统，在占筮的发展中，它由口语积淀而形成。由此而产生了卦画符号和文字互相偶合的独特文本。这就从结构发生学的角度，识别出《周易》出生时的筮书身份。在这个过程中，

^① 保罗·利科（P. Ricœur）：《解释学与人文科学》（中译本）第148页，河北人民出版社1987年版。



全部运作只在“卦画”、“爻画”两个层次之间进行，没有八卦的插入，没有“相重为卦”的痕迹；卦爻辞的结构只显“能指—所指”关系，没有八卦取象的介入，因此，卦爻辞结构的发生，与八卦是无关的。

卦爻辞对于卦画结构的屈从形变，是解释对象的自我完善，《易》文本成为语言符号和非语言符号的综合体文本。语言符号有语义可寻，非语言符号的语义却是不受规定的。因此，人们在解释卦爻辞语句时，总有卦画符号与之纠缠，总觉得意犹未尽，总觉得在卦爻辞语句的背后余韵尚存，总觉得在卦画结构中还藏有说不尽的言外之意，即古人所谓的“书不尽言，言不尽意”（《系辞·上》）。追索再追索，解释再解释，总觉得不能尽其意，乃是《周易》由筮书走向哲理之书的重要原因之一，也是它位居群经之首达两千余年的解释学原因。

（二）把命运关怀深深地嵌入世界

卦爻辞结构的第二个特征，就是“吉、凶、利、吝”一类的命运判词，被广泛地嵌在各个卦爻辞语句里，使歌谣语句成为“破句”，从而卦爻辞语句总是表达出对于命运的深切关怀。卦爻辞内容广泛，涵盖了先民生产生活的各个方面，生动地呈现先民的生活世界。命运判词之嵌于卦爻辞，实在是占筮不能脱开命运关怀，先民把命运关怀嵌入世界之中，犹如繁星闪耀夜空，先民世界充满命运关怀的价值。

如果说卦画结构，筮法结构宏观地对应着卦爻辞语句，那么，命运判词则以微观的方式参与了卦爻辞语句的构成。卦爻辞语句因命运判词的参与，原来的歌谣语句或故事语句，就变成有命运判断意味的价值语句，变成与前途、与内心的期盼和焦虑相关联的语句。即把本来是外在歌谣的客观陈述，转化为内心世界的透视，把对象化的存在融解为对命运的价值审视。由于命运判词被嵌在各条卦爻辞中，使得占筮的主题不能不是关于命运的，使得占筮解释不能不与命运关怀血肉联系。因此，命运关怀是全部占筮易学的母题。若是离开了这个母题，跨越一物一事的命运关怀，以人格修养和心性锻炼作为新的价值中心，把视野投向更加高远的世界，由命运关怀走向境界关怀，这就是哲理易学。

“吉、凶、利、吝”一类的命运判词，在高亨先生的书中称作“断占之辞”，卦爻辞的其他部分又区分为“记事之辞”、“取象之辞”和“说事之辞”^①。李镜池、黄玉顺的书中亦称命运判词为“占辞”，以别于卦爻辞的其他成分。我以为这种分法不妥。因为全部卦爻辞，从来源上看是占断之辞的净化，从功能上看是占断的凭依，不能说只有“吉、凶、利、吝”之类的词用于占断，其他成份皆不用于占断。卦爻辞的其他成分有叙史记事的内容，表明占断之辞与历史和现实的联系，而命运判词嵌入其间，则表明所有的联系相关乎命运。

^① 高亨：《周易古经今注》第46~109页，中华书局1984年版。



“吉、凶、利、吝”一类的词语，是占断中刻划命运状态，描述人生际遇的词语，表示占断中所出现的史和事，最后都向着人的命运存在倾斜。但是，若以为只有这种倾斜是占断，其他皆不是，那就很不公允了。命运判词有着独特的语义价值，它被烘托在卦爻辞语句的映衬之中，彼此不相混淆，也不相取代。

（三）《乾》《坤》的特殊地位《传》前已定

占筮是无所谓卦序的，但《乾》《坤》两卦的特殊地位已定。这种特殊地位，不来源于卦序的编排，而来源于图形的特殊。

所谓“六十四卦，三百八十四爻”的说法，不包括《乾》《坤》两卦之“用爻”，若包括，当是三百八十六爻。唯《乾》《坤》两卦有“用爻”语句，而其他各卦皆无，这就从结构形式上表现了这两卦地位的特殊。结构形式特殊的根据是卦画图形的特殊，《乾》之卦画为纯粹“一”画的六联体，《坤》的卦画为纯粹“--”画的六联体。结构的特殊又造成卦爻辞内容的特殊，全部《周易》，唯此两卦论龙。两种特殊的卦画与卦爻辞论龙的内容相结合，形成了这两卦地位特殊的基础。

《乾》《坤》两卦结构的特殊，在筮书《周易》的文本上就已确立。《左·昭二十九年》有“《乾》之《坤》”，曰“见群龙无首，吉”的记载，这是以占筮定爻之法指出的“用九”爻辞的存在。在孔子的传《易》著述中，“见群龙无首，吉”的引文两见，亦说明“用九”爻辞在筮书《周易》中的存在。与之相应的筮法有：

《乾》之《坤》 = 《乾·用九》；

《坤》之《乾》 = 《坤·用六》。

这样的规定，只适用于《乾》《坤》两卦，是《周易》筮法的特例。《周易》筮法的所有可通的变卦，皆是一爻变卦，唯此两例是六爻变卦，它也符合唯一性要求，故而为筮法之特例。这种筮法的特殊规定，也说明《乾》《坤》在筮书《周易》上，就是有特殊结构的存在。

《乾》和《坤》的卦画特殊性，是众所周知的。为这两卦配以论龙的卦爻辞，又颇具深义。在今天，我们关于龙的认识和心情是复杂而矛盾的：文化上，我们宣称中华民族是“龙的传人”，赞美龙的精神；但历史上，我们又看到龙的形象被历代帝王滥用，是封建帝王的象征，充斥着独裁统治的血腥；科学上，我们知道龙的形象出于想象的虚构，恐龙在灵长目之前就已经绝灭；也知道外国人心目中的龙，是一种凶恶残暴的怪物。但是，龙在先民的意识中是怎样的呢？他们不知道外国人对龙的看法，他们不知道科学对龙的认识，他们不知道封建帝王滥用了龙的形象，在他们的意识中，龙是美好而崇高的存在物。不言怪、力、乱、神的孔子，是这样说龙的：

龙大矣。龙刑（形）黻（迁），段（假）宾于帝，侃（见）神圣之德也。高尚



行庠（乎）星辰日月而不眇，能阳也；下纶穷深渊（渊）之渊而不沫，能阴也。上则风雨奉之，下纶则有天神护之，[游]乎深渊，则鱼蛟先后之，水流之物莫不随（随）从。陵处，则雷神养之，风雨辟乡（响），鸟兽弗干。曰：龙大矣。

龙既能云变，有（又）能蛇变，有能鱼变，鸢（飞）鸟虫虫，唯所欲化，而不失本刑，神能之至也……龙大矣。龙之[为]德也，曰：□□□□□易□□□□，爵之曰君子；戒事敬合，精白柔合，而不讳贤，爵之曰夫子。或大或小，其方一也。至用[者]也，而名之曰君子。兼，“黄裳”近之矣；尊威精白坚强，行之不可挠也，“不习”近之矣。

（帛书《二三子问》）

这是关于龙的总论，虽然文中有些文字损没而意有所缺，但赞美之情却是沸溢出来的。龙在孔子心中，是神圣高尚的，对应于“君子人格”或“夫子人格”。如果说孔子的议论只是对卦爻辞的解释，不是以表明《周易》成书之时的先民认识，那么，就再次借用黄玉顺对卦爻辞的考释，看着《乾》《坤》卦爻辞所引用的古歌：

群龙之歌（《乾》）

见龙在田，
或跃在渊，
飞龙在天。

大地之歌（《坤》）

履霜，坚冰。
直方，含章。
括囊，黄裳。
龙战于野，
其血玄黄。^①

黄氏的考释是否准确，不是这里讨论的问题，但所表示出的是关于龙的赞歌，赞美龙飞天跃渊之超越的通达能力，赞美龙括囊含章的博大胸襟，赞美龙能履霜，能血战的卓绝勇武。这种赞美不是空穴来风，也不是无根的游辞，而是对一种古老传统的歌颂，对这种传统的认同。龙作为神通之物，活跃在先民的传统中。

1987年发掘的河南濮阳西水坡遗址，距今六千四百六十年，M45号大墓墓主骨架东侧，完好地保存着由白色蚌壳精心摆塑而成的龙，长1.78米，高0.67米^②。此蚌塑

① 黄玉顺：《易经古歌考释》第9、16，巴蜀书社1995年版。

② 《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》1988年第3期。



龙的形态与后世之龙极为相像，“有的专家看后说，濮阳西水坡仰韶时期的龙与故宫明清的龙相差不多”^①。其后的龙形文物就更多，年代上绵延不绝，地理分布远不止于中原地区，处理手法从蛇形写实到艺术变形皆有，或绘于陶，或雕于玉，或铸于青铜。这样的文化现象不会无缘无故的发生，它们实实在在地说明，龙在中国古代就是一种神奇力量的代表，先民产生着持续的精神寄慰。龙文化学者指出：“先民在进行创造时，总是描绘他们宗教观念中最重视的东西，也就是他们最熟悉，对其生活影响最大，对其心灵震撼最强烈的东西”。“这些原龙纹无疑是以价值审美为目的的动物形象再现，包孕着浓厚的宗教观点，是巫术时代的精神需要。”龙的主要含意，就是作为“沟通天地的媒介和传递人神之间信息的使者”^②。

因此，对《乾》《坤》两个特殊卦画，配置以论龙的卦爻辞，并让它们多出一条爻辞语句，这种安排，表达了一种传统的精神寓意：借用龙的神通，追求占筮的天人通达，追求命运的抚慰，故而它们被安排在卦首。《帛易》作者不解这种寓意，只顾卦象的纲目形式，故而把《乾》《坤》两卦拆开了。

筮书《周易》文本小结：

筮书《周易》文本有四大结构要素：一卦画；二卦名；三卦辞；四爻辞。这四大结构要素与占筮相适应，为占筮所必需。筮书《周易》没有“爻称”和“卦象解析”的结构要素，它们是筮书《周易》转型为哲理《周易》的过程中，增补到文本上去的。

《左》《国》筮案表明，筮书《周易》至春秋之世，已是主流《易》文本，其卦爻辞同于传世本《周易》。孔子的传《易》著述，以数量更多的证据，支持筮书《周易》的上述结论。卦爻辞作为分别《易》文本的结构要素，筮书《周易》和传世本是相同的。

卦爻辞之六十四卦辞，每卦六条爻辞的结构，是被动实现的，是卦画结构的语句对偶物。卦画结构、筮法结构和卦爻辞结构，在形式上是同构的。命运判词广泛地嵌入歌谣语句，形成了独特的卦爻辞语句，突现了占筮易学的母题是命运关怀。筮书《周易》中的《乾》《坤》两卦已是特殊结构：特殊的卦画，已有后来称作“用爻”的爻辞，并置于卦首，唯此两卦的卦爻辞有论龙的语句，表达了对龙尊崇的传统，也表达了借用龙的神通，追求占筮和命运的通达。

第十节 《周易》筮法

六十四卦是在没有数字和数学的条件下发生的。但数字和数学的发生，无疑又会推动易学的发展。例如文字的使用就使《易》文本获得真正的确立。同样的道理，数

① 孙德萱：《濮阳出土六千年前的龙虎图案》，《中国文物报》1988年1月29日。

② 刘志雄、杨静荣：《龙与中国文化》第53、56页，人民出版社1992年版。



字和数学的发生，也将推进筮法和其他方面的进步。人类学资料告诉我们，一个民族在文字发生之前，可以有数字记号并且实际地进行着算术运算，这是由基本的生产、生活需要所决定的。不仅一些尚存的后进民族如此，古代巴比伦和古代埃及的情况也是如此^①。古代中国当然也不能例外，甲骨文的最高记数为三万，其中个、十、百、千、万的数位字俱全，表现文字之初已具很高的数学水平。近来，又有人对河南舞阳县贾湖遗址随葬龟甲中的石子数目和颜色进行了分析，指出“贾湖人已认识了正整数的奇偶规律”^②。贾湖遗址距今七千八百年至九千年，属新石器时代的早期，早于青墩遗址约四千年，因而，具有正整数演算性质的文化，对于推进六十四卦和筮法的稳定发展，是功不可没的。张政烺曾指出：青墩遗址的数字卦，在数字卦家族中具有原始的特征^③。但数字卦与孔子所说的“赞而不达于数”的阶段相比，却要进步许多。这个进步就是数学进入易学。

数字和数学进入易学，首当其冲的中心问题是六十四卦的数字化和数学化。即原来依照人体坐标二者择一所形成的图形，获得了数字和数学的解释；六十四卦失去了自己的原初性，变成数字和数学的复合物，变成被数字和数学说明的东西。六十四卦确立为数 and 六十四卦画象征天命结合起来，决定了通达天命的筮法，要采取数学的途径，而且筮法要围绕六十四卦展开。

筮法开始是简单的，结果出现了“家为巫史”的混乱局面，顛项之世，实行重黎制度以“绝地天通”，才恢复巫学秩序。重黎制度的文献表述是，“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，其内容就是由重实施筮法以交通天命，由黎解释筮法所指告民以天意，精密筮法成为文化壁垒。重黎制度是筮巫职业的专门化，世袭化，“重黎氏世叙天地，而别其分主者也”（《国语·楚语下》），从而筮法也就获得了专业条件下的发展。筮法的专业化，也即是数学在巫文化中的专业发展，筮法成为当时的知识前沿。至《周易》产生之时，筮法已经有了长足的进步，表现出很高的水平。

《周易》筮法的研究，是传统易学的重要内容，但也是传统易学最薄弱的环节，几乎没有值得称道的结果。其所以薄弱，是传统易学在“圣人作《易》”的思想指导下，用经传合一的理论范畴去解释筮法，没有把筮法当作是《易传》之前的文化存在，没有把筮法看作是可以操作的形式化系统，没有去追寻筮法之解的唯一性。相反，传统易学总是用一些冠冕堂皇的模糊之言加于筮法，总是企图从筮法中揭示出玄妙意义，结果把筮法搓揉得不成法则，把筮法搓揉成哲理形态的东西。这种错误取向，妨碍了对筮法的认识，致使筮法研究在方向上就已经迷失，其结论当然是值得怀疑的。

《洪范》对卜筮的功能说得很明白，叫做“稽疑”。“稽疑”的意思就是查明或澄清

① M. 克莱因：《古今数学思想》第一册第一、二章，上海科技出版社 1979 年版。

② 宋会群，张居中：《龟象与数卜》，载《大易集述》第 13 页，巴蜀书社 1998 年版。

③ 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦·补记》，载《考古学报》1980 年第 4 期。



疑问，以决断来摆脱疑惑。《左·桓十一年》记曰：“卜以决疑，不疑何卜？”讲的就是这个意思。《礼记·曲礼》说：“卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也；所以使民决嫌疑，定犹与也。”这里的“决嫌疑，定犹与”，可以是认识论的，也可以是生存论的，但不论是哪一种，其指向都是一致的，都要求以确定性来克服不定性。这一基本要求，决定了筮法是一个可判定、可操作、形式化的法则系统，决定了筮法不是浪漫的命题集合。法则意味着规范的强制性，“可判定、可操作、形式化”则表明不能模棱两可，只能取舍其一。这一要求和“圣人作《易》”的观念是冲突的，因为对“圣人”不能取舍！故而传统易学的筮法研究，总是绕弯而行。

若直指筮法，它首先就是一个可操作的形式系统。求筮的人和事是各种各样的，但化作占筮的程序和操作，却不受内容的干扰，按照自身形式的规定行事。筮法以统一的形式维系内容各不相同的占筮。这个形式表现为一套操作程序，是让人看的操作程序，是众目睽睽下的操作程序，因而筮法是明白不玄的。不定性的筮法表现，是多种可能性的并存，作为形式系统，多种可能性就是概率的分布。确定性的筮法表现，是保障占筮结果不相互矛盾，指向结果的唯一性，这个唯一性是在概率条件下实现的。筮法的宗旨，也就是在不定性的情况下指向唯一卦爻。

一、《周易》筮法大要

《周易》作为最后一个《易》文本，把占筮易学推向顶峰，这和《周易》筮法的精密审慎是分不开的。由于重黎制度的长期实施，筮法得到了专业化的长期发展，至《周易》筮法，其数学形式化已达到很高的水平，《周易》筮法亦是筮法的顶峰。占筮易学的消亡，通过《周易》筮法的解体而实现。

以全貌而论，《周易》筮法的全过程可以概括为：一次揲蓍，二阶唯一性判定。一次揲蓍，即《系辞·上》“大衍之数五十”一章中所讲的揲蓍之法；二阶唯一性判定，即卦和爻两个阶次的唯一性判定。卦的唯一性判定称作成卦法则，爻的唯一性判定称作变卦法则。

传统易学已有“成卦法则”和“变卦法则”的明确区分，但对“唯一性判定”却很不自觉，故而把作为操作规范的法则变作理论性质的说教。成卦法则，本是相伴于揲蓍成卦而完成的卦的唯一性判定，揲蓍成卦结果的唯一性，从来都没有异议，大家也很满意，因而很多学者都断言“成卦法则是成熟的”。但是，若问“这个唯一性是在什么条件下获得的”？传统易学就陷入一片懵懂，它对成卦过程的概率分布一概视而不见，错把成卦当作等概率过程。变卦法则，本是通过变卦操作实现爻的唯一性判定，传统易学由于不明唯一性判定的筮法宗旨，故而把变卦法则变成各种变卦形式的大杂烩，把正确成分和错误成分囫圇炖于一炉，以至人们至今也不能对变卦法则明白其所以。由于各种变卦形式杂烩在一起，就剥夺了保障唯一性的取舍手段，不能取舍，便



留下了千古不解的筮法之谜，《左》《国》中称“八”的筮案便是如此。除此之外，筮法作为一个整体，成卦法则中的概率分布是为变卦法则服务的，成卦时的高概率将对变卦提供稳定性的支持，成卦法则和变卦法则整体上是协调的。这个问题，传统易学根本不曾触及。

因此，传统易学的筮法理论并未予《周易》筮法以合理框架，这个问题一直延续至今。高亨先生曾作过变卦之法唯一性的尝试^①，但他的探索是不成功的，章秋农先生指出其方法的自相矛盾^②，郑良树先生则指出与《左》《国》筮例不合^③。高亨先生的失败对我是一种启示，说明不能在传统易学筮法理论的框架之内讨论筮法，欲回归于《周易》筮法的本来状况，还必须作一番去伪存真、去粗取精的工作。具体来说，传统筮法理论将从以下三个方面得到根本的改造：一、成卦法则的统计性质；二、变卦法则的定爻唯一性；三、盲卦和筮法的变通。

二、成卦法则的统计性质

在明确成卦法则的统计性质之前，须先明白传统筮法理论的成卦法则，它是非统计性的。

（一）传统筮法理论的成卦法则

记载《周易》筮法的最古老文献是《系辞》，这是古今学者的共识。《系辞·上》曰：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十^④。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

衍者，演也；大衍即大演算。“大衍之数五十”，易学史上曾有各种说法，用各种

① 高亨：《周易古经今注》第145~150页，中华书局1984年版。高氏的改进之法非常繁琐，他想在旧理论的框架内动些机巧，其结果是行不通的。本书不打算对高氏筮法进行评论，只向读者推荐章秋农、郑良树的批评文字。

② 章秋农：《周易占筮学》第202~206页，浙江古籍出版社1990年版。章对高氏筮法改进的批评是致命的，因为他揭发了高氏方法的自相矛盾。

③ 郑良树：《东周筮法质疑》，载《新社学术论文集》，新加坡新社1978年版。

④ 《阮刻十三经》中，以上二十字不在此处。一些学者据《汉书·律历志》窜移于此，姑妄从之。



关系去拼凑“50”这个数，在今天看来，这些拼凑之法荒唐可笑，而且大可不必。筮法不是别的东西，它就是一数字演算系统。“大衍之数五十，其用四十有九”，是说筮法之前作五十根蓍草（或竹签）的准备，作筮法只需四十九根，多余的一根备用。

所谓“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”是说：十进数的各个单数，相加起来并不多，但其运算变化，却有惊天地的鬼神之妙。所谓“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十”，它们都是对筮法结果的再推衍：

“乾之策”： $36 \times 6 = 216$ ；

“坤之策”： $24 \times 6 = 144$ ；

“当期之日”： $216 + 144 = 360$ ；

“二篇之策”： $(192 + 144) \times 1/2 (64 \times 6) = 11520^{\text{①}}$ 。

这些都是很规范的数字运算，但是在一些易学著作中，它们被涂上各种神秘的色彩，讲说得很玄乎。而与揲蓍成卦操作有关的，只是引文中以下的内容：

“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。”“是故四营而成《易》，十有八变而成卦。八卦而小成，引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。”

很多著作都对这段文字作了详细解说，意思都基本相同，高亨先生的说法较细较律。现引高亨先生之说以见一斑。其说如下：

筮人以揲盛蓍五十策，筮时仅用四十九策，即所谓“大衍之数五十其用四十有九”也。以四十九策演之如下：

一变（以四十九策演之如下）：

一演 将四十九策任意分为两部分，即所谓“分而为二以象两”也。

（笔者按：请注意，这里的演变从49开始，49不是4的整数倍。）

二演 取此一部分挂其一策，即所谓“挂一以象三”也。

三演 将挂余之策，每四策为一组，数之，即所谓“揲之以四以象四时”也。

四演 数至最后，或余一策，或余二策，或余三策，或余四策，取而夹之指间，即所谓“归奇于扚以象闰”也。

五演 取彼一部分，每四策为一组，数之，所谓“再揲之以四”也。

六演 数至最后，或余一策，或余二策，或余三策，或余四策，取而夹之指间，所谓“再归奇于扚”也。

七演 取指间所夹之策而挂之，所谓“再扚而后挂”者，包括五演、六演、

① 原稿计算结果如此——编者注。



七演而言也。

右一变毕^①，其结果有两种：

- 1 余四十四策。
- 2 余四十策。

（笔者按：作精细分析时，余四十四策的概率为 75%，余四十策的概率为 25%。）

二变 以一变所余之策演之如下：

八演 如一演。

（笔者按：这里与一演有区别，44，40 皆 4 的整数倍。）

九演 如二演。

十演 如三演。

十一演 如四演。

十二演 如五演。

十三演 如六演。

十四演 如七演。

右二变毕^②，其结果有三种：

- 1 余四十策。
- 2 余三十六策。
- 3 余三十二策。

（笔者按：这里有省略，以上三数是两组数 40，36 和 36，32 的总结果，其概率是不相同的。）

三变 以二变所余之策演之如下：

十五演 如一演。

（笔者按：这里的条件与一演不同，40，36，32 都是 4 的整数倍。）

十六演 如二演。

十七演 如三演。

十八演 如四演。

十九演 如五演。

二十演 如六演。

二十一演 如七演。

右三演毕^③，其结果有四种：

- 1 余三十六策，九揲之数，是为九，是为老阳。是为可变之阳爻。
- 2 余三十二策，八揲之数，是为八，是为少阴。是为不变之阴爻。

①②③ 原文为繁体竖排——编者注。



3 余二十八策，七揲之数，是为七，是为少阳。是为不变之阳爻。

4 余二十四策，六揲之数，是为六，是为老阴。是为可变之阴爻。

（笔者按：此处有省略，以上四数是四组数 36, 32; 32, 28; 32, 28; 28, 24 的总结果，省略将其概率分布勾销了。）

至此初爻成，所云“三变而成爻”也。阳爻画“—”，如其为老阳，则记一“九”字于画旁；如其为少阳，则记~“七”字于画旁。阴爻画“- -”，如其为老阴，则记~“六”字于画旁，如其为少阴，则记~“八”字于画旁，“九”、“七”奇数为阳，“八”、“六”偶数为阴。……“九”“八”“七”“六”谓之四营。《易》以四营而成卦，又以四营而变卦，故曰“四营而成《易》”。^①

以上就是传统筮法揲蓍成卦的全部内容。所得结果为“九”“八”“七”“六”中的任何一数，这样的操作重复六次即完成一个卦画的揲蓍成卦，所成卦画具有唯一性。因为四个数的六阶全排列为 4^6 ，但因“九”“七”简并为“—”，“六”“八”简并为“- -”，故而“—/- -”图形的全排列为 $2^6 = 64$ 。故而，每次揲蓍总是、且只能是六十四卦中的任何一卦，具有唯一性。

传统筮法的揲蓍成卦之法，也能得“九”“八”“七”“六”四蓍数，但以为它们的发生概率是相等的。即认为它们的发生概率完全均等（都是 25%）。这种等概状况似乎是自明的，从来不曾有过证明，也从来不曾提出过疑问。但这种观念是草率的，是不自觉的痼疾。

（二）揲蓍成卦的不等概问题

根据上引高亨先生（其他著作也一样）对揲蓍成卦之法的陈述，可制成下表：

揲蓍成卦数字变化表

表 2-1

大衍之数	50							
其用	49							
挂一	48							
一变	44				40			
二变	40		36		36		32	
三变	36	32	32	28	32	28	28	24
÷4	9	8	8	7	8	7	7	6
概率%	12.5	12.5	12.5	12.5	12.5	12.5	12.5	12.5

① 高亨：《周易古经今注》第 141~142 页，中华书局 1984 年版。



表 2-1 的形成步骤，与高亨先生的陈述完全一致，也与所有讲论成卦法则的著述完全一致，它只将所有的变化无省略地登录下来，但立刻显出与传统说法有所不同。表 2-1 一目了然，六、七、八、九四数作为揲蓍所得结果与传统理论相同；但它们各有发生概率，却大违于传统理论。其中：“六”和“九”的发生概率各为 12.5%；“七”和“八”的发生概率各为 37.5%。

对此结果，我曾经非常纳闷。这里所用的数学方法一点也不艰深，为什么千古以来的易学家们不去尝试一下呢？为什么这样简单的问题会讹传千古？我曾非常怀疑自己的思路是否正确，但反复勘比各种著作有关筮法的论述，拿围棋当蓍草反复演练，终于坚定了自己的信心，认定传统筮法的定卦理论，的确存在重大缺陷。传统易学的思路没有统计观点，蓍数的概率分布被岔过去了。

就成卦法则而言，表 2-1 的描述只是定性的，目的仅在于指出揲蓍结果“六、七、八、九”的非等概率性。因而在处理上，表 2-1 完全遵从传统筮法理论的作法，亦步亦趋，未越雷池半步，仅将其不该省略的地方补齐，没有投入其他的思想因素。故而表 2-1 不能完全反映揲蓍成卦概率的准确计量，因为它没有考虑每次揲蓍的余数对“六、七、八、九”概率的影响。事实上，每次揲蓍的余数对成卦的概率分布是有直接影响的，只是传统易学没有注意而已。

（三）蓍数“六、七、八、九”的概率分布

以下，再借用高氏对揲蓍成卦的陈述，考虑揲蓍余数对蓍数的影响，求得“六、七、八、九”的概率分布：

1. “一演”的概率分布

根据高氏的陈述，“一演”是从 49 开始的。49 不是 4 的整数倍，49 策被随意分作两部分（分而为二以象两），任意取出 1 策（挂一以象三）后，参与揲蓍策数的总和便是 $49-1=48$ 。48 为 4 的整数倍，揲蓍余数立刻显如下的互动关系：

第一部分余策为 1，第二部分余策必为 3；

第一部分余策为 2，第二部分余策必为 2；

第一部分余策为 3，第二部分余策必为 1；

第一部分余策为 4，第二部分余策必为 4。

前三种关系的“一变”结果为 $48-4=44$ ，第四种关系的“一变”结果为 $48-2\times 4=40$ 。其结果 44，40 虽与高氏所述相同，但概率却有很大差别，结果为 44 的发生概率为 75%，40 的发生概率为 25%。

2. “八演”、“十五演”的概率分布

“八演”从 44，40 开始，“十五演”从 40，36，32 开始，它们皆是 4 的整数倍，其通式可记作 $4n$ （ n 为正整数）。分作两部分而任意“挂一”之后，揲蓍的总策数便是 $4n-1$ ，两部分揲蓍余数的互动关系为：



第一部分余策为 1，第二部分余策必为 2；

第一部分余策为 2，第二部分余策必为 1；

第一部分余策为 3，第二部分余策必为 4；

第一部分余策为 4，第二部分余策必为 3。

前两种关系的演变结果为 $4n-1-3=4(n-1)$ ，后两种关系的演变结果为 $4n-1-7=4(n-2)$ ；其概率均等，各为 50%。传统易学以为“二变”和“三变”仅是“一变”操作的简单重复，其实不尽然，它们策数的数字性质发生了变化。数字性质对“揲之以四”很敏感。

3. “六、七、八、九”的概率分布

合成以上两项内容，可以获得一个与表 2-1 同构的概率分布表，明确蓍数“六、七、八、九”各自的概率：

揲蓍成卦概率变化表

表 2-2

大衍之数	50							
其用	49							
挂一	48							
一变								
二变	0.5		0.5		0.5		0.5	
三变	0.5	0.5	0.5	0.5	0.5	0.5	0.5	0.5
蓍数	9	8	8	7	8	7	7	6
总概率%	18.75	18.75	18.75	18.75	6.25	6.25	6.25	6.25

由表 2-2 可得：

“九”的发生概率为：18.75%；

“八”的发生概率为：43.75%；

“七”的发生概率为：31.25%；

“六”的发生概率为：6.25%。

(四) 成卦法则概率的若干讨论

表 2-2 的这个结果，在易学是有些奇怪的，它们的概率分布为什么不对称呢？我也对此曾产生怀疑，如果“一演”从 48 开始，其结果就会完美的对称。这里是否另有原因，值得追究。但根据《系辞》所记，按部就班地推演下来，其概率结果只能如此，还需尊重这个结果。

根据“七九为一；六八为一”的简并规则，



“一”的发生概率为“七” + “九” = $31.25\% + 18.75\% = 50\%$;

“--”的发生概率为“八” + “六” = $43.75\% + 6.25\% = 50\%$ 。

这就是说，“一”与“--”发生的总概率是对等的。其不对称的效果见于变卦之时，成卦为“九”的可变之爻要多一些。验之以《左》《国》，成卦为“九”的可变之爻共 14 处，成卦为“六”的可变之爻共 12 处，从统计的观点来看，不能证实，亦不能证伪。

这个结果，为即将进行的变卦则作好了概率准备。根据“七八不变，六九变”的变卦规定，“七八不变”的相应概率为 $31.25\% + 43.75\% = 75\%$ ，它表示不变之爻为揲蓍成卦的 0.75；“六九变”的相应概率为 $18.75\% + 6.25\% = 25\%$ ，表示可变之爻为揲蓍成卦的 0.25。这就意味着，揲蓍成卦在变卦之时保持了相当的稳定性。在讨论变卦时我们将看到，这种稳定性是必须的。

旧说“七八不变，六九变”的原因：是七为“少阳”，八为“少阴”，它们各自都还有广阔的发展空间，故而不变；六为“老阴”，九为“老阳”，它们已经发展到了尽头，故而要变。现在看来，这些说法都是后人的遐想，先民的筮法规则却不是这样。称“九”为“老”尚有因可循，称“六”为“老”则实在没有道理。就筮法而言，它需要变卦，故而需要安排一些变爻，但变爻又不能太多，太多就会使揲蓍成卦丧失意义，故而只能由概率小者充任变爻。

由此再来审视“七八不变，六九变”，它的意义就是 0.75 的成分保持不变，0.25 的成分进行改变。它是一种形式化的统计规定，保障成卦的稳定，保障变卦的执行，并提高变卦定爻的可能性。这是先民通过筮法表现出的形式化智慧。老阴、老阳、少阴、少阳之说，是以七、九、八、六的等概分布为前提的，这个前提现已化作乌有。而且，先人制定筮法时没有“阴阳”观念，数在筮法中是进行运算的。

三、变卦法则的定爻唯一性

变卦法则是揲蓍成卦的后继法则。揲得蓍数九、八、七、六之后，因成卦唯一性的要求，有了“七九为一；六八为--”的简并规定，这个规定造就了成卦的唯一性，但却包含着信息压缩。变卦法则首先就要求恢复被压缩的信息，“七八不变，六九变”的前提条件，是恢复九、八、七、六的地位，然后再作“变”与“不变”的处理。

（一）变卦的困难：解并发散

变卦是由本卦求得之卦，它通过解并变换实现。解并是简并的逆变换。简并变换“七九为一；六八为--”的性质是收敛的， 4° 收敛于 2° ，保证成卦的唯一性。解并变换则是对“一”与“--”实行解并，恢复九、八、七、六的信息，它的性质是发散的， 2° 发散为 4° ，六十四卦的解并，会出现 4096 种可能性。任一本卦的解并，都有派当六十四种之卦的可能性。在这种背景下，如何实现定爻的唯一性呢？焦延寿的《易林》，



把所有的可能性全都罗列出来，有人曾大为嘉许。但把全部可能性罗列出来，和通过可能性而确定唯一之爻，在筮法上是两重天地，不可同日而语。

传统易学明白一本卦可派生六十四种之卦，也明白所得之卦的变爻结构，即：0 爻变卦 1；一爻变卦 6；二爻变卦 15；三爻变卦 20；四爻变卦 15；五爻变卦 6；六爻变卦 1；其统计结构为钟型分布：

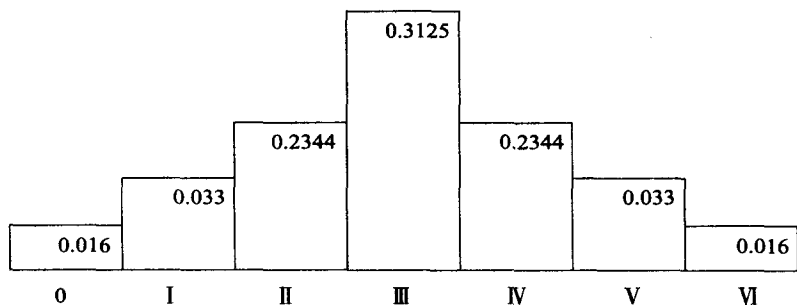


图 2-1 变卦发散的统计结构图

图中罗马数字表示变爻数，小数表示发生概率。

这个统计结构具有原则的意义，它使变卦法则处于两难之境。一方面，任何所成之卦的变卦，都要通过这样一个发散的結構而实现，不可超越它的范围而另行变卦。另一方面，这个统计结构又不是变卦法则的全部，它的发散性质和筮法的唯一性宗旨直接南辕北辙，焦延寿的《易林》就是把这个结构充作变卦法则。因此，欲实现筮法的唯一性宗旨，就必须基于这个结构，并对它进行取舍。

(二) 传统变卦理论的方向迷失

传统变卦理论的方向迷失，就是把图 2-1 的统计结构不加甄别地全盘接受，统统当作变卦法则。图 2-1 的统计结构是发散的，发散指向更大的不能确定，指向更多的糊涂无主，因而其方向是迷失的。在方向迷失的情况下，一切努力都是无效的；传统变卦理论一直处在方向迷失之中，故而长期停滞不前。

传统变卦理论的代表是朱熹，现行的主流观点，也都是朱熹理论的翻版。因此，我们直接看朱熹如何说：

- ① 凡卦六爻皆不变，则占本卦彖辞，而以内卦为贞，外卦为悔。
- ② 一爻变，则以本卦变爻辞占。
- ③ 二爻变，则以本卦二变爻辞占，仍以上爻为主。【原注：经传无文，今以例推之当如此。】
- ④ 三爻变，则占本卦及之卦之彖辞，而以本卦为贞，之卦为悔，前十卦主贞，后十卦主悔。【原注：凡三爻变者，通二十卦有图在后。】



⑤ 四爻变，则以之卦不变爻占，仍以下爻为主。【原注：经传无文，今以例推之当如此。】

⑥ 五爻变，则以之卦不变爻占。

⑦ 六爻变，则《乾》《坤》占二用，余卦占之卦象辞。

《易学启蒙》

以上共七条，包罗了所有的变卦类型，与图 2-1 相当。这七条中有正确的法则内容，但更多的内容却是“不是法则而强为法则”，它们互相混杂在一起，构成一道发散的风景。发散是越来越不能确定，想使这样的过程成其为法则，总是白费气力。因而，我们不能在发散的背景下寻求筮法，而必须对变卦类型有所取舍，脱离发散的背景。有所取舍就是去伪存真，把造成发散的因素剔除。

这七条中，有些法则是虚构的，③、⑤及⑦的下半句即是，朱熹自己也感到其论凿空，特加注说明“当如此”。“当如此”，不仅不能强化其法则地位，反而是在说：“想当然耳”。显然是虚构而成的法则。也是虚构而成的东西，它们全无着落。虚构是最能反映思想追求的，追求什么就会虚构什么。以上虚构的内容全都包含着操作和解释的自相矛盾，全无唯一定爻的痕迹，说明朱熹对变卦法则心无定见，法无取向。

这七条中，大量地使用了一些语义不定而无法操作的语词，如“为主”、“主贞”、“主悔”等皆是。语义不定而无法操作的语词不能作为法则用语，己之昏昏，如何使之昭昭？③、④、⑤及①、⑦之下半句，就属这样的情况。在筮法中，凡用到以上语义不定的语词之处，都是因为那里出现了产生矛盾的关系，朱熹自己不清楚怎样处理这些矛盾关系，故而用“为主”、“主贞”、“主悔”之类的模糊说法，对所出现的矛盾关系作模糊化的交待。

这七条中，有些语词虽语义明确，但却无法实现其对象化，如“前十卦”、“后十卦”即是；《启蒙》虽然为此附上了很大一个表格，但这个表格仍不敷应用，它的总篇幅应是 $20 \times 64 = 1280$ ，有法则比没有法则还要繁难。而且，“前十卦”和“后十卦”又包含着各种各样的关系，这些关系如何处理呢？朱熹是缄口不言的。仅就实际操作而论，这一条就是不可能的，占筮条件下也根本办不到。④就属于这种情况的典型。

这七条中的⑥，理论的分析具有唯一性，但这个唯一性的对象是在之卦，是偷换对象而得的唯一性，根本不合筮法的要求。《左·襄九年》“穆姜解筮”是五爻变卦的实例，情况与朱熹的理论风马牛不相及，证实⑥的说法为伪。朱熹自己没有把道理弄清楚，反而在注中抱怨筮史作占时“妄引卦辞”。

《启蒙》中的七条变卦法则，代表了传统易学在筮法理论上的努力，这种努力是要把每一种变卦类型都论证为法则。这是“圣人作《易》”笼罩下的结果，变卦既是“圣人”所为，故而每一种变卦类型都寓有深意，故而不能取舍，连皮带毛都应当成为法则。这样的兼容并包，不免鱼目混珠，而又宣布它们全是珍珠。如此作法，虽云珍珠



仍被说成是珍珠，但同时也把鱼目界定为珍珠，真正的“珍珠”却因此而失落。《启蒙》的七条变卦法则，就是这种情况，把不是法则的东西“法则之”。以上的分析，不过是把“法则之”中的那些虚构、那些自相矛盾、那些模糊其辞、那些偷梁换柱揭示出来，以备从筮法行列中剔出。

由此可以看到，传统筮法的变卦理论在方向上是迷失的，它不知道如何把握变卦法则，鱼目混珠而一概“法则之”。朱熹之后，他的理论长期位居筮法正宗，传统易学的变卦理论也一直陷在迷途之中。人们用不同的语句宣讲、解说、重复朱熹的理论，而不曾对鱼目混珠的情况进行区分。人们根本看不到这其中混有“鱼目”，一个劲儿地宣扬“珍珠”，结果本不是那回事，故而一直劳而无功。

（三）变卦法则：唯一性和“盲卦”风险

根据上文的分析，《启蒙》七条变卦法则中的③④⑤⑥和①⑦的下半句，是混作法则的伪内容。它们的统计性质是发散的，或者是偷换过对象的，是造成变卦不确定性的混乱因素，它们根本不具作为法则的资格，应当坚决地予以剔除。剔除后的变卦法则，内容被大大的简化，仅余以下三条：

- 1) 六爻皆不变，占本卦卦辞；
- 2) 一爻变，占本卦变爻爻辞；
- 3) 六爻变，《乾》《坤》占“二用”，余卦无占。

这三条，就是变卦法则的全部内容。它们的对象都是揲蓍所得的本卦，共同点是指向《周易》的唯一语句。其中：1) 指向本卦卦辞，六十四卦的各卦辞语句是唯一的；2) 指向本卦的一条爻辞语句，三八四爻的各条爻辞语句都是唯一的；3) 指向《乾》《坤》两卦的用爻，这两卦的用爻语句也是唯一的。唯一性克服了变卦时的发散困难，保证了变卦时的变而能唯一确定。

这三条是法则对变卦类型的“取”，其他则是法则对变卦类型的“舍”。这一取舍甩脱了变卦解并的发散性，使占筮能在复杂的变换中确定唯一的占断语词，因而其取舍的代价是值得的。经此取舍，这三条作为法则，在操作上简便易行，绝没有《启蒙》七条的繁难复杂，与占筮时代的物质技术条件相适应。

《启蒙》七条中的③④⑤⑥和①⑦的下半句被舍去，是指它们不能作为法则而被舍去，不是说它们不能够发生。那么，它们发生后该怎么办呢？由于它们都不具唯一性，它们的发生，就有可能同时指向自相牴牾的不同语句，对天命信仰和占断解释，都会产生消极的负面影响。克服这样负面影响的最有效办法，就是宣布这样的占筮为“八”，表示天命未通而需重新占筮。天命不通的占筮就是“盲卦”，“盲卦”称“八”，占筮至此而终止。这样，就从根本上消除了解并发散对变卦的消极影响，保证了占筮指向《周易》文本上的唯一语句。

由此看来，变卦是有风险的，于着了“盲卦”就得终止占筮，以保证贯彻筮法的



唯一性宗旨。令人惊叹的是，先民制定筮法时已经考虑到了变卦风险，并在筮法中安排好降低风险的机制。

由解并变换“七八不变，六九变”可知：“七”“八”对应不变之爻变卦风险与它们无关；“九”“六”对应可变之爻，变卦风险只由它们来承担。结合变卦法则的三条来说，“九”“六”在以下情况是安全的：

- 1) 六爻皆不变，即成卦时没有“九”“六”；
- 2) 一爻变卦，即成卦时只有一个“九”或“六”；
- 3) 筮得《乾》《坤》时全为“九”“六”。

除此之外，揲蓍成卦所得的“九”“六”，都将导致“盲卦”。“盲卦”意味着占筮的失败，因而，揲蓍成卦之“九”“六”，常常是导致占筮失败的因素。作为变卦法则的前件，成卦法则中“七”“八”的发生概率为75%，“九”“六”的发生概率为25%，实在是降低变卦风险而保障占筮安全的良策。这个良策，不是临机应变，不是临时措施，而是揲蓍成卦的法则规定，生动地体现了筮法的智慧。

这里所讲的变卦规则，它的唯一性和由此带来的风险，意在恢复占筮易学筮法的本来面目。但这些内容，却都是传统筮法理论不曾触及到的问题，因而需要进一步的证明，以揭示其真理性。

（四）变卦法则的证明

由于变卦法则来自于对变卦类型的取和舍，故而变卦法则的证明，可分为“取”的证明和“舍”的证明两个方面。“舍”的证明，实际上就是证明“盲卦”称“八”的存在性，下一题再专门讨论。“取”的证明，实际上是确定《周易》卦爻辞语句唯一性的证明，这个证明可从三个方面来进行：《周易》文本的契合证明；语言句型的证明；《左》《国》筮案的实例证明。

1. 证明之一：与《周易》文本的遍历契合

筮法操作的目的，是要在《周易》文本上确定用于占断所凭借的词语，也就是确定《周易》文本上的解释对象。在未经占筮时，《周易》文本上的卦爻辞混沌一片地存在着，不显天命意旨。只有经过占筮的仪礼和筮法的操作，天命意旨才有可能显示出来。显示出来的天命意旨，不是《周易》文本上的全部内容，而只是由筮法所确定的条文，只有被筮法确定的条文才获得占断解释。

作为占断解释所象的《周易》条文，是从混沌中显露出来的确定性，是筮法从混沌存在中进行的選擇。这个选择具有唯一性，否则将继续困于混沌之中，且有可能使占断解释对象自相抵牾，占断解释不知所从。这个选择又要求具有遍历性，即《周易》卦爻辞的每个条文都有被选择的可能，也即《周易》卦爻辞的每个条文都有可能获得解释，否则《周易》文本上就有一些永远得不到解释的赘语。因此，筮书《周易》的占断解释也要求筮法具有唯一性，且这种唯一性必须遍历《周易》文本，让所有的文



本都能获得占断解释。

唯一性的问题，是讨论筮法时始终遵循的原则。成卦法则是确定本卦的唯一性，因为所有的占断语词都取自本卦，余卦与占断解释毫无关系。但每个本卦都有一条卦辞语句和六条爻辞语句，每条语句各有语义，不能囫圇作解，故而又需有变卦法则。上题所述变卦法则三条，各自都具有唯一性，使占断解释不相互混淆，但这种唯一性是否能遍历《周易》文本呢？这就是这里要讨论的问题。如果筮法之所指与《周易》文本一一契合，“一个萝卜一个坑”，既无多余的“萝卜”，又无多余的“坑”，就使筮法的正确性得到证明。反之则证伪。

变卦法则的第一条，“六爻皆不变，占本卦卦辞”，即图 2-1 所示的“0 爻变卦”，每次只有一种可能性，对应于本卦卦辞。每一本卦只有一条卦辞语句，其唯一性是得到保证的；揲蓍成卦有、且只有六十四种可能性，六十四卦能无一例外地通过揲蓍成卦而产生出来，因而这条法则能够遍历六十四卦，与《周易》文本的卦辞语句完全契合。

变卦法则的第二条，“一爻变，占本卦变爻爻辞”，即图 2-1 所示的“1 爻变卦”，每次共有六种变爻的可能性，而实现的变爻只是其中的一种。六种变爻的可能性，对应于本卦的六条爻辞语句，它们都有可能被占筮选择；但每次又只有一种变爻被实现，对应于六条爻辞中的唯一爻辞语句，实现了本卦自身爻辞选择的唯一性和遍历性的统一。这种统一是在揲蓍成卦的基础上进行的，它事先已对六十四卦和三八四爻进行过一次遍历，而最后才判定爻的唯一性。因此，它与《周易》文本的三八四条爻辞是完全契合的。

前文曾经指出，《乾》《坤》两坤在筮书《周易》已占特殊位置，其文本表现就是它们有“用爻”爻辞，他卦一概没有。变卦法则的前两条，遍及《周易》各卦的卦爻辞，唯余《乾》《坤》两卦的“用爻”爻辞没有着落，于是就有了变卦法则的第三条：“六爻变，《乾》《坤》占‘二用’，余卦无占”。这是变卦法则的一条特例，余卦在六爻变卦的情况下，本卦无唯一性可言，故而“无占”。

由此可以看到，《周易》筮法以唯一性为宗旨，而对《周易》文本又具有完全的契合性。从筮法的整体来看，其法遍历筮书《周易》的每个语句，六十四卦辞，三八六爻辞，一条也不放过，既无遗漏，也无冗余；但每次的筮法操作，又只有唯一的语句被选择出来。这种高度契合，说明《周易》筮法和《周易》文本的配合无间，也说明中国的形式理性在巫文化的襁褓中，已发展至相当的水平。经过一系列的唯一性判定，而实现对目标物的遍历，不能不是思想文化史上的奇迹。《周易》筮法的年代，不晚于公元前 11 世纪。

据我所知，传统筮法理论从来没有做过与文本的契合论证。如果把朱熹的变卦七条拿来论证一番，肯定是矛盾百出，疮痍满目。撇开筮法专论《周易》，是经传合一解释模式的固有立场，站在这个立场上解释筮法，势必不会顾及筮法和文本的契合性。



2. 证明之二：卦爻辞的指称

筮书《周易》文本没有爻称结构，对卦爻辞不能直接指称；筮法又以唯一性为宗旨，但凡具唯一性的东西都是可以明确指称的。这里看来有些矛盾，但筮法所采用的一套术语，使看起来的这个矛盾消弭无间，可作筮法成立的语言学证明。

(1) 指称卦辞，直呼本卦卦名

变卦法则的第一条，“六爻皆不变，占本卦卦辞”，这就是指称本卦卦辞。《左·昭七年》记：

孔成子以《周易》筮之，曰：“元尚享卫国，主其社稷。”遇《屯》䷂；又曰：“余尚立縶，尚克嘉之。”遇《屯》䷂之《比》䷇。以示史朝。史朝曰：“元亨，又何疑焉。”

这里说的是两次占筮。第一次是筮得《屯》，六爻皆不变，故以《屯》的卦辞占之。第二次是筮得《屯》之《比》，《屯》卦的第一爻（初九）为变爻，故以《屯》的第一条爻辞占之。两者是不相同的。《屯》的卦辞为“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。”史朝解释说：“元亨，又何疑焉。”正是引用卦辞的说法。史朝解释时的援引并不完整，但《屯》卦的所有卦爻辞，唯卦辞有“元亨”字样。故而直呼本卦卦名，即是指称卦辞。六爻皆不变的概率很小，故此例作为孤例并不奇怪。

(2) 指称爻辞，使用“《A》之《B》”句型

这个问题，上一节从文本的角度谈过，这里再从筮法的角度讨论。

这个句型因变卦而得，亦称“变卦句型”。句型中的《A》是本卦的泛称，是揲蓍成卦的结果；《B》是之卦的泛称，是本卦的变卦所成。由于变卦只取一爻变卦，其他的变卦类型都尽行舍去，故而“《A》之《B》”句型只表述一爻变卦。已经证明，所有的一爻变卦都具有唯一性，故而变卦句型“《A》之《B》”也指向唯一的爻辞，具有定爻的指称作用，以致于筮书《周易》文本不用爻称。

由于上述原因，变卦句型“《A》之《B》”的陈述，是筮书《周易》占筮定爻的语言规范，在定爻功能上，它与爻称是等当的。下面仍以《左》《国》筮案为例，图解而说明之。（图解时不再赘述爻辞）

△1：《左·庄二十二年》：《观》之《否》 = 《观·六四》；

䷓ 之 ䷋

本卦《观》的第四爻为变爻，变而为《否》。

△2：《左·闵元年》：《屯》之《比》 = 《屯·初九》；

䷂ 之 ䷇



本卦《屯》的第一爻为变爻，变而为《比》。

△3：《左·闵二年》：《大有》之《乾》 = 《大有·六五》；

䷂ 之 ䷀

本卦《大有》的第五爻为变爻，变而为《乾》。

△4：《左·僖十五年》：《归妹》之《睽》 = 《归妹·上六》；

䷵ 之 ䷥

本卦《归妹》的第六爻为变爻，变而为《睽》。

△5：《左·宣六年》：《丰》之《离》 = 《丰·上六》；

䷶ 之 ䷄

本卦《丰》的第六爻为变爻，变而为《离》。

△6：《左·宣十二年》：《师》之《临》 = 《师·初六》；

䷆ 之 ䷒

本卦《师》的第一爻为变爻，变而为《临》。

△7：《左·襄二十八年》：《复》之《颐》 = 《复·上六》；

䷗ 之 ䷚

本卦《复》的第六爻为变爻，变而为《颐》。

△8：《左·昭五年》：《明夷》之《谦》 = 《明夷·初九》；

䷣ 之 ䷎

本卦《明夷》的第一爻为变爻，变而为《谦》。

△9：《左·昭十二年》：《坤》之《比》 = 《坤·六五》；

䷁ 之 ䷇

本卦《坤》的第五爻为变爻，变而为《比》。

△10：《左·昭二十九年》：《乾》之《姤》 = 《乾·初九》；

䷀ 之 ䷫

本卦《乾》的第一爻为变爻，变而为《姤》。

△11：《左·昭二十九年》：《乾》之《同人》 = 《乾·九二》；

䷀ 之 ䷌

本卦《乾》的第二爻为变爻，变而为《同人》。



△12:《左·昭二十九年》:《乾》之《大有》=《乾·九五》;



本卦《乾》的第五爻为变爻，变而为《大有》。

△13:《左·昭二十九年》:《乾》之《夬》=《乾·上九》;



本卦《乾》的第六爻为变爻，变而为《夬》。

△14:《左·昭二十九年》:《坤》之《剥》=《坤·上六》;



本卦《坤》的第六爻为变爻，变而为《剥》。

△15:《左·哀九年》:《泰》之《需》=《泰·六五》;



本卦《泰》的第五爻为变爻，变而为《需》。

以上图示中，《左·昭七年》的一条筮案“《屯》之《比》”作了省略，因为△2已经作了图示。

至此，我们对《左》《国》筮案中所有的“《A》之《B》”句型都逐例作了图示，它说明：变卦句型“《A》之《B》”，是《周易》筮法的固定的陈述方式。这一陈述具有唯一的指向性，又能遍历《周易》文本。它是《周易》筮法操作的语言学表现。这样一个陈述语句，把与之相应的占筮过程明白地表达出来，同时又准确地指示出变爻位置，一身而兼二任。本卦的唯一变爻决定变卦所得之卦的唯一性，这也唯一地决定了：所变之爻即是占筮所定之爻。故而筮书《周易》不用爻称。

《左》《国》中的变卦句型“《A》之《B》”，只用于一爻变卦，一爻变卦即为变卦法则所“取”；不见于其他的变卦类型，其他变卦类型即为变卦法则所“舍”。一爻变卦的突出品质是变爻的唯一性，从而变卦句型“《A》之《B》”，也从语言学的角度，说明《周易》筮法以唯一性为宗旨；它只取一爻变卦为占，其他变卦类型则宣布为“盲卦”不占。

《周语下》有“《乾》之《否》”的一条记载，这是三爻变卦，似乎有违于变卦句型“《A》之《B》”的规则。但该处爻辞“配而不终，君三出焉”，不见于《周易》文本，不当以《周易》筮法律之。不同之《易》文本当有不同筮法与之相配，此例当遵守何种筮法尚不清楚，因而它与变卦句型“《A》之《B》”没有可比性。

(3) 特例：《乾》《坤》占“二用”

以上两种语言陈述，覆盖了六十四卦的卦辞和三八四爻的爻辞，唯余《乾》《坤》两卦的“用爻”爻辞未曾得到指称。于是就有《乾》《坤》占“二用”的特例。《左·



昭二十九年》有“《乾》之《坤》”的记载，其图示为：

䷀ 之 ䷁

此图示为“六爻皆变”的变卦类型，由图 2-1 可知，六爻变卦具有唯一性。这种唯一性来自于“全部爻变”，“全部爻变”对于一个卦画来说，只能唯一地发生。但这种唯一性已经“迟到”了，“六爻皆变”已无卦爻辞语句与之对应，它不对应于任何爻辞，而卦辞已由“六爻皆不变”对应，故而只能以“盲卦”论。

但《乾》《坤》两卦的地位特殊，它们各有一条“用爻”爻辞，这是其他各卦所没有的。故而“《乾》之《坤》”占《乾》之用爻，“《坤》之《乾》”占《坤》之用爻。此为变卦陈述的特例。至此，筮书《周易》之六十四条卦辞和三八四条爻辞，便无一遗漏地获得占筮指称。

3. 反证：“八”是称述“盲卦”的占筮术语

任何法则同时也是一种界线，凡在界线之内的东西，皆受到法则的保护，超出界线的东西，则为法则所舍弃。如果法则没有界线，没有取舍手段，它就丧失了作为法则的意义。这是法则作为法则的内在根据，一切法则都概莫能外，筮法亦是如此。先民通过筮法操作以实现命运关怀，它就应当通过筮法有所判定取舍，对所关怀的命运作出不同的应对处理。传统筮法理论完全不顾筮法的法则意义，只对“圣人作《易》”搞“微言大义”的迷信崇拜，对各种变卦类型一味地兼收并蓄，头发胡子一把抓，曲意奉承接纳而不敢作取舍，故而传统筮法理论，努力对各种变卦类型曲意求解，而没有“盲卦”之一说。可以说，传统易学不是在研究筮法，而是努力附骥“圣人”，搞“圣人作《易》，处处是真理”，与占筮易学的实际相去太远，故而长期停滞不前。

实际上，《周易》筮法是有取有舍的。其“取”为通卦，占筮将进行到底，其语言表述为“遇《A》”或“遇《A》之《B》”；引卦辞语句或爻辞语句作占断解释。其“舍”为“盲卦”，称之曰“八”，中止占筮，无占断解释。《左》《国》中有三例称“八”的筮案，它们的解释无一定规，是为占筮易学在消亡过程中对筮法的变通，下文还要专题讨论，这里只说“八”是指称“盲卦”的占筮术语。

占筮称“八”，《左》《国》三现，历来无解。各种附会的说法应有尽有，就是不曾从法则意义上对它作出评价。

“八”乃一象形字，一撇一捺，中间不搭界，其形为相互背离之象，有自相矛盾之义。《说文》曰：“八，别也，象分别相背之形。凡八之属皆属八。”其释“公”时又说：“八犹背也，韩非曰：背厶为公。”厶与“公”是相悖的。由此可见，“八”的字形参与了“悖于理”的意义建构，不能尽作数词解、钻到数中去寻觅“八”有什么秘义。桂馥《说文解字义证》举例说：“《尚书大传》：‘尧八眉，八眉者如八字也。’《抱朴子·祛惑》云：‘世云尧眉八彩，不然也。直两眉头甚竖，似八字耳。’说尧之眉不是八种颜色，而是形状如‘八’。我们平常所说的‘八字胡’、‘八字钟’，皆是以字形



象义，与数没有关系。

“八”在汉字中出现很早，甲骨文中也不鲜见，《甲骨文辞典》释“八”曰：“甲骨文乃以两书相背，分别张开，以表示分别之义。卜辞中借用为纪数之。”^①这就从字源上指出，“八”的字义本指相互背离，作为数词只是借用。用作筮法，相互背离的意思就是不辨真假而无法判定，无法判定只能对之以不作判定，于是，占筮操作“遇八”当然就要停止，并解释说：这是“天命不应”。

因此，“八”是称述“盲卦”的占筮术语，验之以《左》《国》，毫厘不爽。对于《周易》筮法来说，有了“八”之“盲卦”，方显出“遇《A》”，“遇《A》之《B》”的贵重，正如游戏规则，不罚便不见赏的意义一样。就占筮信仰而言，天命并不是随呼随到的仆役，而是时应时不应的尊者，通卦应而“盲卦”不应。

占筮需要“盲卦”，以保证通卦的权威和唯一性。但占筮遇“八”，表示天命不应，占筮就要中止，也没有占断结果，这无论如何都不是件好事。因此，既要有“盲卦”，又不频率过高，这就要求筮法在整体上保持“盲卦”的发生“有，而不高”。在这一点上，《周易》筮法表现出卓绝非凡的智慧，我们能够计算出“盲卦”的发生概率，其值为：

根据表 2-1，揲得蓍数“六”“九”的总概率为 0.25；

根据“七八不变，六九变”，全部变卦仅与“六”“九”相关，这就是说，全部变卦的总概率为 0.25；

根据图 2-1，通卦（六爻不变和一爻变卦）的发生概率为 0.049，其余皆为“盲卦”，变卦而发生盲卦的概率为 $(1 - 0.049) = 0.951$ 。

从而，“盲卦”发生的总概率为：

$$0.25 \times 0.951 = 0.2378.$$

“盲卦”的变卦概率为 0.951，这就保证了它的“有”；而对揲蓍成卦的总概率为 0.2378，这又保证了它的“不高”。这种“有，而不高”的取舍平衡，不是靠灵机一动，不是靠曲意解释，而是依靠筮法形式化系统的操作予以统计的实现，其智慧水平是超凡惊人的。如果考虑到《周易》筮法出现于公元前 11 世纪的周初，那就更会使人拍案叫绝，这是世界的文化奇迹。

4. 证明之三：《左》《国》筮案的统计结果

《左》《国》筮案从来都是检验筮法理论的试金石。论者都乐于引其例来充实自己的理论，但其论法却疏于作整体的把握，故而如朱熹变卦七条之类的理论，长期执筮法之牛耳。法则总是整体性的东西，它贯彻于每一具体事例之中，同时又超越于每一具体事例之外，是每一具体事例都要共同遵循的。若一个事例遵循一套法则，也就无

① 徐中舒主编《甲骨文辞典》第 67 页，四川辞书出版社 1990 年版。



所谓法则。因此，法则的存在，总是统计地相关，合乎法则规定者，就有统计的高概率；不合法则之规定者，就不会出现在统计结果中。

统计整体总是互相关联着的，对互不关联的事件施以统计方法，就会闹出荒谬的笑话。《左》《国》筮案共二十三例二十八条，但这个数字不能构成当然的统计整体。已经指出，《周易》占筮居周代占筮的主流地位，主流总是相对于非主流的存在，故而考察《周易》筮法时，不能将混杂于《左》《国》中的“别《易》”剔出。杜预说《左》《国》“杂用三《易》”（《春秋左氏传注·襄九年》），无据之言矣。唯《周易》有文本和筮法能相互稽考，“别《易》”文之不见，筮法何知？因此，对《周易》筮法作统计考察，就要事先作一番甄别，将与《周易》无关的事件排除。

（1）文出“别《易》”的案例当排除，它们是：

- 《左·闵二年》：“成季将生之筮”；
- 《左·僖十五年》：“秦伯伐晋之筮”；
- 《左·成十六年》：“晋厉公筮”；
- 《国·周语下》：“单襄公筮论晋周”。

（2）不涉变卦的案例当排除，它们是：

- 《左·昭元年》：“医和论蛊”；
- 《左·昭三十二年》：“史墨论变”。

（3）《乾》《坤》互变作为特例，不参与统计：

- 《左·昭二十九年》：“蔡墨论龙”有“《乾》之《坤》”。

经此甄别，有六例七条不属统计相关，所余十七例二十一条，即是《周易》筮法的统计整体。其成卦法则，已由表 2-1 作了完全的说明，其定卦的唯一性，已完成了筮法的前期任务。其变卦法则，图 2-1 只作出了变卦的全部可能性，但不曾作出取舍。作为法则，是必须有所取舍的，前文指出唯全无变爻和一爻变卦两种类型才为法则所取，其余变卦类型尽行淘汰。这种取舍之法对吗？这就是《左》《国》筮案要证明的。

将统计相关的十七例二十一条仿图 2-1 作图（作图以条计），得《左》《国》《周易》变卦法则的实况图 2-2。

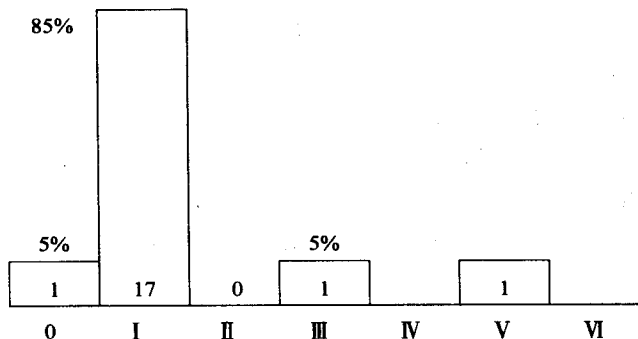


图 2-2 《左》《国》之《周易》变卦实况图

图中，罗马数字是变爻数，百分比为实际发生概率。

图 2-2 的情况与图 2-1 大相径庭。图 2-2 全无解并变换的正态分布特征，它显示：它的统计对象不是随机事件的集合，而是一个规则事件的集合。该规则特别强调对一爻变卦类型的选取，也同时强调对其他变卦类型的汰除。故而其统计表现是：一爻变卦案例孤峰突起，其他变卦类型的案例有如被刀斩斧削，只有零星的个别分布。这个总体特征非常明确，以下再作逐栏的分析。

0 栏：它相应于 0 爻变卦，即六爻皆不变的情况，属通卦，以卦辞为占。《左·昭七年》有一例，“筮遇《屯》”。由图 2-1 可知，0 爻变卦的发生概率仅为 1.56%，故而在《左》《国》二十一条《周易》筮案中占一席之地，是很正常的情况。应视作变卦法则第一条的证实。

I 栏：它相应于一爻变卦，只有唯一变爻，为通卦，以本卦变爻爻辞为占，是变卦法则的第二条规定。由图 2-1 可知，一爻变卦的发生概率为 9.375%，而在《左》《国》二十一条《周易》筮案中，竟有十七条之多，其比例高达 82%，与图 2-1 是很不协调的。这只有同时进行两个方面的工作才能做到：第一，所有的一爻变卦全部保留下来；第二，其他的变卦类型统统砍去。任缺其一都不能造成 82% 的概率。

II 栏：它相应于二爻变卦，是变卦法则要舍弃去的变卦类型，是为“盲卦”。由图 2-1 可知，二爻变卦的发生概率为 23.44%，而在《左》《国》的二十一条《周易》筮案中，竟然一条也没有，这显然是强制性舍弃的结果。图 2-2 中，在二爻变卦栏中安排了一例筮案，那是因为《国·晋语四》中有“得《泰》之八”一筮，其占辞出自《周易》，而变爻数量不明，故暂借此栏以作栖身之所。“得《泰》之八”，是说“筮遇矛盾”，而又不知矛盾因何而出；图 2-2 仅根据它“不具唯一性”的范畴品质，将其存放在 II 栏之中。

III 栏：它相应于三爻变卦，也是变卦法则要舍弃去的变卦类型，是为“盲卦”。由图 2-1 可知，三爻变卦的发生概率最高，为 31.25%，而在《左》《国》二十一条《周



易》筮案中，仅只一条，其反差特别强烈。这里也显然发生了强制性的舍弃。仅余的一条是《国·晋语四》的“公子亲筮”：“得贞《屯》悔《豫》，皆八也。”这里也说筮遇矛盾，而矛盾出在由《屯》而《豫》，它是一个三爻变卦。“贞《屯》悔《豫》”如何保留下来，将在下一题讨论，这里仅指出它之存在的统计性质。

IV栏：它相应于四爻变卦，不具唯一性，是变卦法则要强行舍弃的变卦类型，也是“盲卦”。由图2-1可知，四爻变卦的发生概率是很高的，达23.44%，而在《左》《国》二十一条《周易》筮案中，竟然全无一条，这种强烈反差，只能解释为强制性地舍弃。

V栏：它相应于五爻变卦，对本卦而言，不具唯一性，也是变卦法则要强行舍弃的变卦类型，为“盲卦”。由图2-1可知，五爻变卦的发生概率不是很高，为9.375%，而在《左》《国》二十一条《周易》筮案中，仅有《左·襄九年》“穆姜释筮”之一条，显然很不相称，属变卦法则砍削之所为。其云“遇《艮》之八，《随》，其出也”，在解释过程中针锋相对，无一定规，明显是一种变通的手段，下一题再作讨论。

VI栏：它相应于六爻变卦，对本卦而言，“六爻皆变”是唯一的，但此时的本卦再也没有卦爻辞语句与之对应，只能作为“盲卦”而强行舍弃。由图2-1可知，六爻变卦的发生概率很低，为1.56%，《左》《国》的二十一条《周易》筮案中，也不见它的踪影。从统计的角度来看，这里似乎没有大的问题，但对比“《乾》《坤》占二用”的特例规定可知，各卦皆无“用爻”，故只能作为“盲卦”处理。

以上是对《左》《国》筮案的统计分析。这个统计的结果，强烈地否定传统筮法理论，明确地强调筮法对变卦类型有取有舍。这个统计的结果，对本书所提出的变卦法则，却予以明确支持，认同其“统计的真”。因此，先民占筮所用筮法，在传统易学中在方向上就迷失了，恢复它的本来面貌，有助于对古代文化真实的理解。

四、盲卦和筮法的变通

法则是进行强制性取舍的规定，但任何规定偶尔也有变通之法。

一种变通之法是法则不变而重新再来，犹如有人比赛输了不服、要重新来过一样。《周易》经文中就有“初筮，告；再三渎，渎则不告”（《蒙·卦辞》）的记载，说明再筮三筮的事情存在，但再筮三筮亵渎天命，要以初筮的占断结果为准。但筮问者改变一下筮问目标，例如改变筮问的日期，情况又该如何处置呢？看来是可以变通的，《仪礼》中的《士冠礼》《士昏礼》《士丧礼》《郊特牲》等篇中皆云：

若不吉，则筮远日，仪如初。

这里的“若不吉”，应指两种情况。一种是筮得通卦而所遇卦爻辞语句有不吉之词，另一种是筮遇“盲卦”而现的天命不通之不吉。但不管是哪种情况，都需重新再



筮，但再筮的目标日期却要改变，“远日”是下一旬的这个日子，即把目标日期推迟十天。

另一种变通之法，就是让法则表现出柔性，以便灵活处理。所谓“法外施恩”、“便宜行事”等等，都能造成法则柔性化和被曲解的结果。春秋时代，已进入《易传》发生的变革期，《周易》筮法已是强弩之末，因而超越筮法而另行《周易》解释的思想，已经萌动活跃起来，筮法柔性化已有多种表现形式。故当占筮遇“八”时不作“盲卦”处理，而是变通为解。图2-2的第Ⅱ、Ⅲ、Ⅴ栏中的每个单例，就属于这种情况。

（一）占筮遇“八”的惊恐

这三例的共同点，是都称之为“八”，即都是“盲卦”，“盲卦”作解，即是筮法的变通。这三个筮例是：

臣（董因）筮之，得泰之八。曰：“是谓天地配亨，小往大来，今及之矣，何不济之有？……君无惧矣！”

《国·晋语四》

公子亲筮之，曰：“尚有晋国？”得贞《屯》悔《豫》，皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉，闭而不通，爻无有为也。”司空季子曰：“吉，是在《周易》，皆‘利建侯’……”

《国·晋语四》

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇《艮》䷳之八，史曰：“是谓《艮》之《随》䷐。《随》，其出也，君必速出。”姜曰：“亡，是于《周易》曰……”

《左·襄九年》

易学史上搅得人人笔墨不安的筮案中的“八”字，现已全部群集于此。若将它们作数词解，或以数词为基础再妄生出一些文化意义，是断然解释不通的，已经有过无数的教训了。但若返回到“八”字的本来意义，以“相悖”、“背离”之义解，三例便豁然贯通。“八”是筮遇“盲卦”的占筮术语，其占筮的意义表示天命不应，自然是一种不祥之兆，人们在心理上是非常骇怕而惊恐不安的。

第一例中的惊恐骇怕是以反面的方式表现出来的。董因利用《泰》卦卦辞“小往大来”对“《泰》之八”作了变通的解释后，反问道“何不济之有？”绝非空穴来风，而是对“此卦不济”之类论点的反驳，揭示了筮遇“《泰》之八”时曾经有过沮丧失望的情绪。最后说“君无惧矣”仍是劝解重耳勿为因筮遇“《泰》之八”而失其心志，而当记其“小往大来”仍晋祥之卦。

第二例的惊恐恐慌感是以正面的形式表现出来的。筮得“贞《屯》悔《豫》”，故“皆八也”。若如朱熹筮法所说的那样，此处“八”从何来？此例也证实了《洪范》所



讲的“贞悔”，是“贞”为本卦，“悔”为之卦，故“占用二”。所谓“内卦为贞，外卦为悔”，那是卦象发生后，人们对卦画的再认识，不是占筮易学的“贞悔”义。但这里所要强调的，是筮得“贞《屯》悔《豫》”的恐慌。筮史们说：“不吉，闭而不通，爻无为也”，直白遇“八”不吉，本书“盲卦”一语，正是从“闭而不通”直接点化而来。筮问“尚有晋国”，占筮结果为“不吉，闭而不通，爻无为也”，当然是很伤人心智的事。

第三例惊恐的表现较为隐晦。首先是“史”懒以为占，随便拿之卦《随》的卦名字义“其出也”敷衍、搪塞、安慰、讨好这位老妇人；其次是穆姜根本不愿接受这种廉价的言语，斥之曰“亡，是于《周易》曰……”。“亡”在此处的意思是：“不要这样哄我了，《周易》上是这样说的……”接下去又讲了一番“元、亨、利、贞”的大道理，说占筮遇“八”是自己行为的不检而咎由自取。筮史的卑躬曲辞是因为穆姜的身份尊隆，穆姜的表白则是临死前的澄清，“其言也善”，整个气氛压抑在无奈的悲凉中。

上题曾经指出，“八”是一个象形字，其形象指“相悖”、“自相矛盾”，用以指称筮遇“盲卦”。“盲卦”表示天命不应，对于占筮信仰来说，“盲卦”就是对求筮者的沉重打击，故而大家在精神和心理上都会表现出异常，以上三例都是这种情况的表现。

（二）筮法变通的占断解释

上文例一，筮遇“《泰》之八”，只云本卦遇“八”而不及之卦。变通之法是，以《泰》之卦辞“小往大来，吉，亨”为依据，作“是谓天地配亨，小往大来，今及之矣，何不济之有？”的占断。其中的“天地配亨”，是隐用了三象天、三象地的卦象解释，“何不济之有？”是反唇相讥，讥刺那些“此卦不济”论者。

董因的解释可通，但筮法规定在哪里呢？

上文例二，筮遇“贞《屯》悔《豫》”，也是盲卦，筮史们都惊恐失措，独司空季子鼎言相抗，兼取本卦、之卦两卦的卦辞和卦象，作变通解释。《屯》的卦辞为：“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯”；《豫》的卦辞为：“利建侯，行师”；与重耳的筮问“尚有晋国”遥相对应。于是司空季子首先论辩说：

吉，是在《周易》，皆“利建侯”。不有晋国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰：“尚有晋国？”筮告我曰：“利建侯。”得国之务也，吉孰大焉！

这个论辩，是针对筮史们“不吉，闭而不通，爻无为也”的观点所进行的反驳，为自己的变通解释寻找立足的基地。在这一点具有说服力后，司空季子继续解释说：

震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，乐也。车班外内，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实。不有晋国，何以当之？震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震，武也。众而顺，文也。文



武具，厚之至也。故曰《屯》。其繇曰：“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯。”主震雷，长也，故曰“元”。众而顺，嘉也，故曰“亨”。内有震雷，故曰“利贞”。车上水下，必伯。小事不济，壅也。故曰“勿用有攸往”，一夫之行也。众顺而有武威，故曰“利建侯。”坤，母也。震，长男也。母老子强，故曰《豫》。其繇曰：“利建侯行师。”居乐，出威之谓也。是二者，得国之卦也。

经此变通，重耳所筮得的“盲卦”，即被解释为意义圆满的“得国之卦”。如果按照筮史们所说的“不吉，闭而不通，爻无为也”，那就完全是另外一番景象，重耳或许会丧失进取心而不会成为晋文公，春秋史也将会是另外的样子。经此变通，筮法的规定完全模糊化了，起决定性作用的是《周易》文本上的因素，它们是《屯》《豫》两卦的卦辞及其卦象的分析，这种变通抛弃了唯一性的筮法宗旨，代之而行的是对《周易》文本因素的意义深入。需要明确指出的是，卦象分析在筮法中毫无地位，但在此变通中，却是解释的支柱。

第三例的变通解释，仅取之卦《随》的卦辞，这与占断用本卦的筮法规定是很不相符的。对此占筮，“史”的变通办法是，解释《随》的卦名字义以安抚穆姜，“《随》，其出也。君必速出。”但穆姜此时已不需要这样的安抚，申斥以“亡”，叫他不要这般说，然后又据《随》的卦辞“元亨，利贞。无咎。”作了一番伦理化的解释：

元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼；利物足以合义，贞固足以干事。然，故不可诬也，是以虽《随》无咎。今我妇人而与于乱。固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利，弃位而姦，不可谓贞。有四德者，《随》而无咎。我皆无之，岂《随》也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。

这一段话很有名，经改进后，编进了《文言》。这个解释不仅超越了筮法的规定，同时也超越了占断解释滞留于命运关怀的价值水准，它把即将发生的荣辱祸福放在一个从属的位置，把对人生的道德反省当作占筮的前提和主题，倡导“德者有占”，“德者无咎”，“取恶者不可因占吉而无咎！”这里已经发生了价值的转换，命运关怀让位于境界关怀。

以上的变通，使占筮无解的“盲卦”变成为占筮可解的通卦，这是占筮易学中所发生的解释学扩张。变通的代价，是牺牲筮法之严格的形式化规定，其收益是使《周易》文本获得更多的解释机会，变通使那些本当中止的占筮获得了占断解释。由于这样的占断解释，发生在已经挣脱筮法规定的条件下，它不受唯一性的约束，显出较宽松的占断解释空间。这个空间，使卦象解释和义理解释名正言顺地成为占断内容，也使占断解释适应更广泛的筮问要求，更深入地回答筮求问题。但也因为如此，筮法将



显得赘而无用，因而筮法的变通，本质上是对筮法的稀释力量，也是占筮易学走向没落的一个途径。

（三）“盲卦”因变通而获得传播

占筮易学因《左》《国》记载而流传于世。其所记载的是筮案，而没有关于筮法的文字。但筮案是在筮法的规范下实现的，因而筮案就是筮法的传播载体，筮案身上烙有筮法的印记。筮案是完成了占断解释的案例，所有见诸《左》《国》的筮案，都是有占断解释的。那些被筮法规定而强行汰除的“盲卦”，夭折于占筮的中途，没有可资记载和保留的占断解释，故而与“盲卦”相关的筮法规定，也就与“盲卦”俱亡而没有留下记载。这一情况是传统的考据方法所难以察觉的，故而传统筮法理论无“盲卦”之一说；唯有进行统计的比较，才能明了真相。故本书在讨论变卦法则时，对图 2-1 和图 2-2 进行反复比较。图 2-2 明白显示，“盲卦”没有得到传播。

“盲卦”的变通，避免了它的中途夭折，获得了占断解释，成为意义完整的筮案，因而也就载于《左》《国》，获得了传播。“盲卦”因变通而获得传播，这样的筮案也就是筮法和变通的双重载体。就筮法和变通来说，它告诉我们以下三事：

第一，“盲卦”是筮法规定予以汰除的占筮，它的理论概率很高（图 2-1），而实行变通的概率却很低（图 2-2）。

第二，发生“盲卦”的占筮术语称“八”，“八”表示自相矛盾，其占筮意义表示天命不佑，使人产生惊恐。变通的三例皆如此。

第三，“盲卦”的变通解释，脱去了筮法唯一性规定的束缚，使占断解释获得了宽松的空间。变通时的占断解释，无定例可循，总的趋势是淡化筮法而紧贴《周易》文本。

《周易》筮法小结：

《周易》筮法是结构严密的形式系统，它可概括为“一次揲蓍，两阶唯一性选择”。它的宗旨就是唯一性的判定，成卦法则判定唯一本卦，变卦法则判定用于占断的唯一卦爻辞语句。

《周易》筮法的成卦法则，是在揲蓍过程中实现的。揲得蓍数“六、七、八、九”，其简并，保证了成卦的唯一性。传统筮法理论的错误在于，以为“六、七、八、九”的发生概率平均分布；实际的情况是：不变的“七”“八”占 75%，可变的“六”“九”占 25%。这就保证了本卦的稳定性，降低了变卦过程的风险。

《周易》筮法的变卦法则，起于对“一/--”的解并，解并的发散性质造成了变卦唯一性的困难。传统筮法理论的错误在于，它把各种变卦类型都兼容并包为法则，迷失了筮法的方向。实际的情况是，只有三种情况（六爻皆不变，即成卦时没有“九”“六”；一爻变卦，即成卦时只有一个“九”或“六”；筮得《乾》《坤》时全为“九”



“六”），变卦才对应于《周易》的唯一卦爻辞，其他变卦都强制性地舍弃。这一变卦法则得到了全方位的证明。

为变卦法则舍弃的占筮称之为“八”，占筮即行中止，本书以“盲卦”称之。“盲卦”无占断解释，其现实存在和可能发生不成比例。在占筮易学解体的过程中，少数“盲卦”因变通而获得占断解释。筮法的变通使占筮走向瓦解，也使《周易》文本获得更宽松的解释。



第三章

《易传》的发生(上)

占筮易学作为《传》前易学的本体，是巫性文化；它经历了从石器时代至《易传》落成的漫长历史，是中国上古的主流文化。在这个过程中，《易》文本是一工具性的筮书，它通过与之相应的筮法而获得占断解释。占筮易学发展至《周易》，既达到光辉顶点，又陷入危机的窘态，极盛而衰，其走向灭亡是必然的。先民必然要经历巫性文化的漫长历史，但他们的视野不会永远圈禁在巫氛之中，他们不愿永远在命运的摆弄下生活，他们要站起来，认识世界和生命的道理。

但占筮易学的消亡也不是一下子的事，它是一个曲折发展的历史过程。在这个过程中，易学逐渐脱离其原来的占筮本体，摆脱巫性而走向理性，最后实现了本体的换位。巫性本体让位于理性本体。这是文化方向的大改变，先民要把自己从命运神灵的钳制中解放出来，要依靠自己的经验和智慧重新理解人生和世界，这不能不是思想和文化的巨大革命。在中国，实现这一巨大思想文化革命的过程，主要通过易学范式的变换而表现出来，占筮易学转变为哲理易学，故而这一古代思想文化的巨大变革，也以“易学革命”称之。

易学革命的实质，是易学的哲理范式取代其占筮范式，它的标志就是《易传》的发生。《周易》由筮书转变为哲理之书，是通过解释的发展而实现的，各占筮要素被重新解释，转化为哲理元素，于是人们获得了全新的《周易》。新的《周易》不再是占筮的工具，而成为人们进行自我开发的解释资源，尽性与命，俯仰天地，阴阳和谐，自强不息，“生生之谓《易》”，是中华民族长盛不衰的精神家园。家园中的景物是大家都熟悉的，但这个家园是如何创建的？却是一笔糊涂账。旧说一股脑儿把这一功劳记在“孔圣人”名下，此说经“五四”新文化运动推倒后，各种《易传》发生的考辨之说蜂起，但至今不见一家说到《易传》代表了古代的思想文化革命。可见易学革命是久经遗忘的革命。

《易传》是对《周易》文本的重新解释，使《周易》由占筮之书转变为哲理典籍，获得了新的生命形式。从而，哲理易学取代了占筮易学，成为中华文化的思想纲领。

科学史上具有里程碑意义的哥白尼(N. Koppelnigk)革命，就是对天体运行提出了重新解释，使一个依附于神学的天文体系，转变为科学意义上的天文体系。解释是文明进步的伟大力量，它总是积蓄着前理解的巨大潜能，拓展文明的视野，更新人类



的理解能力。哥白尼及其追随者，他们没有给天体运行以实际的任何改变，只是作了对天体运行的新的解释，由此而遭遇到专制神权的残酷迫害，也使人类获得全新的宇宙图景。这段历史可从多个方面证明，解释是多么巨大的存在力量。

对于易学来说，人们一味去追求“圣人胸怀”或“作者原意”，根本不理解，易学在解释中存在，也在解释中发展的道理。故而以为易学只有“从来如此”的一种范式，以为易学的正解就是“体贴圣人意思”或“符合作者原意”，不敢想象解释会导致易学范式的变换，不敢想象解释会导致“易学革命”。相反，他们一直笃信：《周易》是占筮其表而哲理其内的，认为易学的哲理从来就内蕴于《周易》之中，哲理解释不过是像挖煤一样，把贮藏的煤给挖出来。他们诘难道：

倘若《周易》的卦形、卦爻辞没有内在的哲学性质，无论哪一位“圣人”都无法凭空阐发出其中的“义理”来。^①

诘问得很好，无煤的地层能挖得出煤吗？但是，原始的地球并没有煤呀！煤从何来？原始地球是一个处在冷却过程的灼热火球，没有生命，也没有作为生命残骸的煤，这生命和煤岂不都是无中生有吗？科学告诉我们，煤是地球生命活动的产物，而不是地球的原始成分，地球的存在根本就不需要有煤的潜藏。同样地，《周易》文本的生命就是对它的解释，解释是文本的自我更新，解释不断地使《周易》文本和新鲜的前理解相结合，绽放出新的意义。占筮易学发展至一定程度，《周易》的解释就要突破占筮的形式，通过《周易》而讲出一番道理，从而占筮易学就转变为哲理易学，这实际上是解释的质变。

但追求“圣人胸怀”或“作者原意”的易学家们并不这样认为，他们总是假设，“圣人”或“《周易》作者”，在《周易》文本中灌注了原始理性，这原始理性包藏在占筮之中，易学就是让这原始理性一层一层地展开。张善文先生继续说：

若进一步认真分析《周易》六十四卦的大义，我们还可以发现，自从代表阴阳观念的“一”、“--”两画产生之日开始，《周易》哲学就奠下了最初的萌芽因素；而当八卦重成的独具体系的六十四卦及卦爻辞创成、编定之后，《周易》的象征哲学就完全显示出奇异的思想光华。因此，《周易》的占筮之道，仅仅是古人对六十四卦义理的一方面运用；《周易》的象征，是其哲学内容的基本表现形式；而贯穿全书的反映事物对立、运动、变化规律的思想，则是六十四卦哲理的内在核心。显然，《周易》的“经”的部分，虽以占筮为表，实以哲学为里，应视为一部充满象征色彩的哲学著作。^②

①② 张善文：《象数与义理》第16页，辽宁教育出版社1993年版。



这最初注入《周易》的哲理，就是“代表阴阳观念的‘一’、‘--’两画”，而当八卦相重成六十四卦和卦爻辞编定之后，“《周易》的象征哲学就完全显示出奇异的思想光华”，原始的阴阳观念就展开为哲学体系，阴阳观念的展开实现于它的对象化，于是，阴阳观念源远流长地朗照在上空，照耀着中华民族的生息和成长。这是对《周易》“占筮为表，哲学为里”的典型说法，它很容易使人联想到黑格尔绝对精神的运行，似乎《周易》就藏有“绝对精神”。这种说法，非常希望调和“《周易》是占筮之书？还是哲理之书”的矛盾，但其自身却存在明显的弱点：

第一，作为原始哲理的“代表阴阳观念的‘一’、‘--’两画”，是在什么条件下萌生的？当时的文化背景如何，是否具有产生哲学阴阳观念的可能性？本书第一章曾经指出，符号“一/--”有多重内涵，有什么证据说明它在初成时就是“哲学的”？

第二，“代表阴阳观念的‘一’、‘--’两画”，以怎样的机制展开为八卦和六十四卦？其展开时相应的哲理表现是什么？“四卦”、“十六卦”和“三十二卦”，同样是“代表阴阳观念的‘一’、‘--’两画”的展开形式，它们的哲理意义是什么呢？

第三，《周易》之“占筮为表，哲学为里”的性质，是作者原初的造就，还是解释的所为？如果是原初的造就，作《易》者必是精通哲理的筮师，或精通占筮之术的哲学巨匠，有这样的人吗？这样的人犹如：“很方的圆，或，很圆的方”，是很难融为一体的。如果是解释的所为，它就不具“原初”的意义；而且：“占筮为表，哲学为里”是分别解释的结果？还是综合解释的结果？

第四，既为占筮，何以要“哲学为里”？既为哲学，何以要“占筮为表”？“占筮为表，哲学为里”的性质，是贯彻于易学的始终？（例如现代易学还是这样吗？）还是只见于易学的某个阶段？（例如春秋时期？）为什么？

这些问题的讨论，从来不见于“表里论”者的著述，他们只想借“表里不一”的一些现象，消解“《周易》是何种性质之书”的矛盾，而忘却了易学曾经革命的历史。“表里论”者不懂易学在解释中存在、在解释中发展的道理，他们探讨易学的哲理，并且认为哲理探讨以“体贴文本原义”为真理，但又无法回避古代文献上关于占筮的大量记载，故而生出“占筮为表，哲学为里”的折衷之论。目的只是为了说明《周易》是抱着哲理脱出娘胎的，自己对于《周易》的哲理解释“符合作者原意”，与古代文献的占筮记载不相矛盾：“占筮解释符合其表，哲学解释符合其里。”因此，“表里论”只是基于“符合作者原意”基础上的折衷之论，故而留下了上述的许多麻烦。如果不对易学作《传》前的深究，如果不取易学的解释学立场，这些麻烦就不会揭示出来，还能囫圇着吓吓人。

易学是对《易》文本的解释；易学在解释中生，在解释中长，在解释中不断地更新着自己。人也在解释中实现自我更新。当初民的命运意识觉醒后，乞求命运关怀的神灵崇拜，开创了六十四卦，也同时创生了对六十四卦的占筮解释。易学在占筮中度过了自己的童年：文字替代了口语，与六十四卦符号相对偶的《易》文本发生了，更



新了，改进了，命运判词、民间歌谣和历史流传的故事汇聚于《易》文本，形成了与卦画符号同构的卦爻辞；数字与数学运算把占筮操作提升为筮法运演，并通过“重黎制”而走上专业化的发展道路，使筮法成为与《易》文本相匹配的形式系统。因此，易学便是先民最具文化内涵的文化前沿，《易》文本即为代表这个文化前沿的百科全书。占筮易学发展至《周易》阶段，《易》文本和筮法都达到了自己的最高顶点，筮书《周易》是王室史官精心编选出的雅文集萃，《周易》筮法则是统计背景下关于二阶唯一性存在的形式系统。占筮易学也因此达到顶峰。

正如一切生命不能只作量的发展还必须繁衍后代一样，占筮易学发展至《周易》，易学即由童年进入青春期。它不能老是傻长个子，还必须使自己的种群特征得到再生性的发育，即青春期的发育。这也同时对应着，中华民族的文化将告别童年的巫性形态，进入到青春的理性形态。

作为青春的最初萌动，是周初统治者为了巩固自身统治地位而大力倡导的“天命以德”，曾是巫性文化核心的天命信仰，在盲目崇拜中辟出了德性价值的道路，天命选择德性。这是一种新型的天命观，人的命运不再是天命玩弄于股掌的随意安排，天命安排以德性价值为转移而进行抉择。这样的天命观实际上是天命的道德理性化，因此，命运关怀也发生着道德理性方向的转移，天人相通也同时要要进行德性的价值评判，天命观衍生出道德理性的力量。于是，作为交通天人的筮法不再拥有无上权威，人通过自己的德性修为能够争取天命的选择。新的选择，导致了新的解释方向。

在易学，天命信仰的道德理性化，不是通过说教而展开。它发生在占筮的旧机体上；新的选择意味着新的价值权重，新的价值权重是古老传统的贬值，它主要是通过彰显占筮解释危机而表现出来。占筮解释危机的根源，是《易》文本解释的巫源性，即由筮法规定对于《易》文本的解释，《易》文本的解释视野受到筮法的严格限制。这个危机早已存在，而由于《周易》筮法的高度形式化而更陷入绝境；这个危机不可能在占筮易学的范式内获得解决，即不能通过改订《易》文本或改进筮法而获得解决，故而《周易》文本和《周易》筮法是占筮易学的最高成就。这个危机要求对六十四卦从根本上实行新的解释，否则，易学即将和占筮一起，在危机中堕落或湮灭。

六十四卦的解释终于出现了文化的新方向，这就是八卦取象。八卦取象勿需经过任何占筮程序，也勿需遵守任何筮法规定，它直接以“一/--”三联体为能指符号，指谓现实世界中的所指对象，完成六十四卦的意义建构。但八卦取象的“能指—所指”关系不是完全的形式化关系，对象和符号之间保持着相当稳定的相像关联。例如符号“一”有刚健不折的图形特征，它所指示的对象，也都具健强、挺拔、光明、刚毅、坚直的品格；符号“--”有柔韧可曲的图形特征，它所指示的对象，也都具柔和、温顺、隐幽、包容、伸屈的品格。这种相像性的符号响应，即是相像关联；八卦作为“象符号”相像关联地指示对象，从所指对象那里获得“象意义”，谓之“象指”。

八卦取象以象指的意义，使六十四卦的符号意义获得“所以然”的说明，这是与



占筮本质不相容的解释取向,因而也是易学史上非常革命的事件。八卦取象使六十四卦从自身结构中展开意义,这是自源性的解释,也是理性从易学的根部升起。从此,巫源性的占筮解释不能再垄断对六十四卦的解释权,六十四卦也从“象征天命”、“规则筮法”的巫性存在中解放出来,从自身的结构中获得自身的意义,走上理性发展的道路。因此,八卦取象或“一/--”三联体符号取象,是易学革命的始作俑者,它使易学开始疏远巫源性解释,转向自源性解释,开辟了六十四卦解释的新方向。

传统易学把八卦取象当作是易学的初始,是错误的,其错误在于抹杀了易学占筮范式的存在,塑造易学超文化的理性力量。易学起于六十四卦,是巫性文化所需要的占筮存在,这时,八卦在筮法中没有任何地位,也勿须有所意义,它只是六十四卦的一个部件,还不是独立的符号。这样,八卦作为独立的符号,进行取象而指示意义,就代表着一种新的解释原则。新原则与巫源性解释不相同质,它具有原创性,从新的文化方向展开出六十四卦的解释之路,是为《易传》的起点。它使卦画符号从自身结构中获得意义,从而六十四卦的解释不再依赖于筮法,从占筮中解脱出来,成为“道理自在本身”的符号系统。这就是自源性解释,它强调自身是自己的根据,它不仅是克服巫性的利器,还是关于存在的理性基础。

所谓“仰观天文,俯察地理,远取诸物,近取诸身”,一直被认为是八卦取象的机制,但这已经是理性化认知的符号活动,说明心物之间的相像关联。对于占筮迷信来说,这是文化的质的进步。符号取象同时也意味着,能用这样的符号对世界作象的描述,人通过取象符号能理解存在的意义。象的符号描述,不具人之为人的原始性,它从混沌的蒙眬中廓清出相象关联,奠定了人文理性的基础。因为万物有“象”,它能把整个世界塑造出来。“象者,像也”,它的精髓是实现符号和对象的相像关联,其表达方式就是“象符号”。“象符号”以相像关联的方式指称对象,指示对象而发生“象意义”。

八卦符号是纯粹的“象符号”,无声而有形,能与多种对象实现相像关联,因而也具有多重的“象意义”。在中华民族的奠基史上,八卦取象绝不是孤立现象,它的根基在中华民族的语言中,和汉字的规范化同步进行。汉字是负载汉语的“象符号”,和西方拼音文字不同,它不是基于语音序列的形式符号,而是与所指对象维系着相像关联的“象符号”。作为汉字基本构件的部首偏旁,曾经都是象形字,现在虽然“像”得不很毕肖,但却涵养着和对象的相像关联。占现代汉字95%的形声字,都具“形旁象形,声旁象声”的规律性,相像关联是汉字构字法最重要、也最基本的组织力量。

相像关联不是纯粹形式化的“能指—所指”的关系,而是在“能指—所指”关系的基础上,“能指”和“所指”之间,维持着一种“相像”的意味,对象特征在主体中获得稳定的符号响应。“相像关联”,不是毕肖,不是形象的再现,不是象征,也不是模拟,而是对象特征在思维主体中的关联存在,变形为思维主体所理解的意义特征;这意义特征具有特定的符号形式,当符号特征与对象特征一再重复表现时,主体所理解



的“意义”，就包含着两者的特征联系，即相像关联。因此，相像关联即对象特征在符号集合中得到稳定的表现，符号集合以特定子集显现对象特征而表达相像关联。因此，“所指”之象的特征，就在“能指”集合中获得相应稳定的再现，于是，“能指—所指”之间，便存在着超越形式关系的相关联系。

例如：液态物质和液态性状在汉字中都示之以“氵”，于是凡见到“氵”，就能发生“液态”或“液性”的联想；又如心理情感活动及情状在汉字中都示之以“忄”或“心”，凡见“忄”或“心”，也会意识到这里与心理情感的联系。如此等等的相像关联，使汉字成为并不象形的“象形字”，它没有破坏一般的“能指—所指”关系，但却让这种关系进行相像关联的过滤，使汉字成为具有相像关联特征的语言符号集。每个学童在学习汉字的同时，也同时接受相像关联的思维训练，确立对象在汉字符号集中的表达方式。因此，相像关联成为中国人一般的前理解，“象思维”即是中国人的思维传统。

中国文字之初，是图画对象的象形字。当时没有相像关联，仅处在摹写对象的水平，是具象的思维。相像关联是随着汉字的规范而发展建立的思维关系。规范的汉字是摆脱图画对象而确立的笔画文字，汉字的规范化，即由图画对象的象形字，走向笔画结构的笔画字。图画对象的基准在对象，图画者追求与对象的“像”，人是被动的；笔画结构的基准则在于人，对象被纳入人所创立的笔画体系，笔画和字母一样，只属于人，人是主动的。

笔画是汉字的理性规范，它是抽象的，是抽象思维的符号。笔画结构具有图形性，但这种图形性已不再是对对象的形象再现，它是人为化的符号形态，是人的心理感受，扬雄说：“书，心画也”（《法言·问神》）是说笔画结构不是“像其形”的图画，而是“存乎心”的意识现象。因此，汉字的规范化，就是使图画像形的汉字，消解在相像关联的笔画结构中，由特定的笔画结构（例如部首偏旁）与对象特征保持稳定的符号关系。文字学家从文字学的角度，把汉字的规范化，理解为“从‘象形’到‘形声’的发展过程。”^①而从思维的立场来看，汉字的规范化，则是“象思维”的莫立和发展过程。“象思维”作为思维的存在方式，它的机制是相像关联，其载体是“象符号”，其所得是“象意义”。

“象思维”是不同于“形式思维”的思维方式，它是中华民族最具特色的思维特征。很多学者都看到了这一点，但对“象思维”不曾正确表述。他们多使用“形象思维”或“象征性思维”等术语来表述中国人的思维特征，殊不知，思维就是使用语言、使用符号，语言的符号特征对思维具有规定性。汉字不是“形象符号”或“象征性符号”，“形象思维”或“象征性思维”的说法，是没有根据的。我在《说卦的早期存在》一文中首先使用了“象思维”一词^②，自以为是发明，后来读《传统智慧再发现》一书，方

① 高明：《中国古文字学通论》第36页，北京大学出版社1996年版。

② 吴前衡：《说卦的早期存在》，《华中理工大学学报》（社科版）1997年第1期。



知王树人、喻柏林先生早已使用“象思维”一词^①，但二位先生的“象思维”，没有“象符号”和“象意义”的相应支持。

汉字和八卦皆是“象符号”，皆是“象意义”的载体，皆是“象思维”的符号，这就是所谓“书卦同型性”的问题。这个问题将在下一章详作讨论，这里仅指出，“书卦同型”是同一个时期发生的，汉字的规范化和《易传》的发生是同步的，它们从不同的方面，进行着“象思维”的理论和实践，共同莫立了中华文明的方向。因而《易传》的发生，不单纯是一个古代典籍的生成问题，不是引用几条故纸、再加几条考据就能说明的问题。《易传》的发生，是中华文化方向的转折，同时也是中华文明方向的定型问题，必须在更开阔的视野中予以解释。

历史上，易学和文字学都在“书卦同型”的范畴内做过不少的工作（例如八卦卦名解释，说“三是古天字”等，例如著名的“象义之辩”，例如“六书”理论引《易传》为据），但这些工作，都缺乏必要的历史视野，皆说成是“圣人之为”，给人的印象是“历来如此”，没有看到这里所发生的革命，没有看到这里文明方向的转折。人们对于“象义”作过长期的辩论，给予过不少礼赞，但都不曾说明它是驱逐巫性文化的理性力量。这些工作，都是在缺乏国际文化背景参照的条件下进行的，都是在一个文化统绪之内的思想事件，当时都不曾涉及不同民族不同文明方向的比较问题。但今天再来看《易传》的发生，就不能回避“书卦同型”的历史意义和世界意义，就必须将其放到时空的大背景上去。由此而提出了“象思维”的问题，从思维特征的视角，把《易传》发生和汉字规范化，当作中华文明青春期的统一过程予以考察。

整个的传统易学时期，汉字早已摆脱了“图画文字”的原始性，采用法度严谨的笔画字，相像关联即从孩童最初的字起，就作为文化传承的力量而深深地嵌入心灵，变作认知原则，相信意义来自于符号的取象，成为世代相传的活跃传统。于是，相像关联就由认知原则衍变为历史原则和生活原则。在易学，即以“伏羲始作八卦”当作易学起点；在书学，即以“苍颉造字”之始就有“六书”理论。中华文明曾经发生的巨大转折也就这样收平了，人们也就在“自古如此”的陶醉中讲经论道，对中华文明曾经发生的巨大转折不知其然，更不知其所以然，根本不明文化转折的理性力量和价值意义。这种情况在闭关锁国的情况下，常作夜郎自大的夸夸其谈，思想枯竭了，就兴考据以为谈资，以复古为学问；而在中华文化汇入世界文化之时，起而狂傲自大，继而是全线溃退，其毛病就大显于世。

但最初的“象形”意味却在笔画规范中沉淀下来，每个学童在学字的过程中，都反复受到过这种“象意义”的熏陶，由此而明白汉字之理。因此，当传统易学以“八卦取象”作为易学的起点，每个学易者的内心中总有“取象造字”的故事垫底，有汉

① 王树人、喻柏林：《传统智慧再发现》第58页，作家出版社1996年版。



字的“六书”理论撑腰（“六书”理论的核心意义是一字，其中犹以班固的说法最明显），有大量汉字的“形生义”为佐证，都有关于“象意义”的前理解，故而对“《易》源于象”皆坚信不疑。始终统治着传统易学。

《易传》的发生，即要从易学的方面说明古代文化的这个变向。人们将看到，“八卦取象”是占筮易学的颠覆者，也同时是哲理易学的建构者，不是“《易》源于象”，而是“《易传》源于象”。在《周易》卦爻辞中没有明确的取象之说，而《易传》的七种十篇，皆立于八卦取象，倘若离开了八卦取象，则没有《易传》。

在巫风弥漫的环境中，八卦取象吹来了第一阵自源性解释的清风，从此，巫源性解释就有了自己的对立面，并逐渐向自源性解释缴纳解释权。八卦取象使六十四卦由巫性符号变作“象符号”，显出“象意义”，在“象意义”中，不乏性命与世界之理，易学中的“义理派”，虽从卦爻辞中尽情发掘义理元素，但最终的根据，仍要回到“象符号”和“象意义”。八卦取象颠覆了筮法，揲蓍蓍数“六、七、八、九”等丧失了筮法作用，却附会于象，由“数学之数”变作“象之数”。例如“六八为一”“七九为一”，本来只是符号关系的形式变换，但改作“六八为阴”“七九为阳”的说法后，“六、七、八、九”也就附加了“阴阳”的象意义，变成了超越“数学之数”的文化数。因《易传》发生而添加在《周易》文本上的爻称，如“初六”、“初九”等等，也都主要不是“数学之数”，而是“象之数”。由于六十四卦由巫性符号变作“象符号”，“象符号”的结构关系就逐渐显露出来，例如乘、承、比、应等等，成为解释“象意义”的一种方式。易学史上的“象数派”，皆不出以上述手段，对《周易》进行解释，各有侧重而发挥不同而已。因此，“象数派”和“义理派”，皆立于“象符号”和“象意义”，是“象思维”的不同表现形式。

“象数派”和“义理派”，构成了传统易学的基干，它在初生时，称作哲理易学。在两千多年的封建社会里，一直荣尊经学之首，踞于思想领袖的位置，发挥着思想纲领的作用。因此，所谓“中国文化特色”，在它身上有着最突出的体现。其领袖和纲领的体现不是空洞的，它不仅表现在政治伦理、学术宗教、文化艺术、民风民俗等各种现象上，而且，它每时每刻都以汉语言为坚强后盾，每个汉字都是有声的“象符号”，中华民族是以“象思维”为特色的民族，易学即关于“象思维”的哲学。

哲理易学由《易传》发生而奠立，因而《易传》的发生，是对中国文明的基本定位。这个问题长期被“圣人作《易》”的说教掩盖着，被“孔子序十翼”的传闻笼罩着，一直不见天日；“五四”以后，人们不再相信“圣人作《易》”，《周易》经传的发生，成了研究课题，这是非常好的事情。但人们把它单纯地看作是某一著作文本发生的问题，主要的精力投入到发生年代的探讨，投入到典籍文句的勘比考据之中，投入到“学派性质”的无意义争论。而对《易传》发生的精神气质，对其定型中华文明方向等重大问题，反倒缺乏应有的关注。本书对《易传》发生的探讨，重在询问中华精神如何形成，希望为现代中国人精神家园的建设，提供有益的参照。



必须看到,《易传》的发生过程,正是“华夏”国族形成的过程,也是中国文字规范化的过程,这正是中国文化由巫性走向理性的过程,这是中华民族、语言和思维方式的定型过程,也是中华民族形而上学确立的过程,中华民族的精神脊梁由这里开始伸展,对其后的历史和文化有着基本的规定。在这个过程中,代表中华文化的精英,实现了由“史”向“士”的转移,涌现出老子 and 孔子这样的克里斯玛(Charisma)式的文化巨人,他们的品质、智慧和行为,凝结着伟大变革时代的博大精神,对中国人具有广泛的师范意义,他们造就出了新的理论观念,开启了诸子百家的文明新风气。

这些问题,过去的易学注意很少,即使是注意到了,也是浅尝辄止,不作专题。但这些问题却实实在在地贯穿于《易传》的发生过程中,它们使《易传》的发生,表现为中华民族精神成长的史诗,它哺育了中华文明的长盛不衰,其精髓,仍活跃在每个现代中国人的心中。每个中国人,不论你嘴上挂着多少“革命”,有多大“与传统彻底绝裂”的决行,怎样标榜着“西化”时尚,遵守着怎样的“国际规则”,在你的内心深处,你仍然是个中国人。你或许不曾读过易学文献,更不曾接受过专业的易学训练,但这都不妨碍你继承来自《易传》的精神遗产。你生活在“象思维”的传统中,从学字开始就事实上接受了“象思维”的训练,运用汉语就是进行“象思维”。

因此,把《易传》发生当作《传》前易学的核心,不仅因为易学本身的需要,它占据着易学范式变革承前启后的枢纽位置,还特别是因为,它具有范型中华民族精神的意义。人们寻觅精神家园,进行中西文化的比较研究,不能只取局部景观,《易传》的发生希望从本体上讨论这些问题。我的工作只是一个开始。

汉字和象思维的问题,将在下章专题讨论。本章只对《易传》的自身发生作历史考察。

第一节 八卦取象和占筮易学的解体

占筮易学的特征,是由占筮决定《易》文本的解释,这就同时规定了占筮解释危机。已经指出过,占筮解释内在地具有四大危机:

第一,占断解释必须以天命(或命运神灵)的名义说话,否则占筮便无以存身,天命观一直遮蔽着《易》文本的解释;

第二,占断解释用于回答求筮者的询问,所有的解释不被理解为对《易》文本的文本意义,仅仅被当作代表天命回答求筮者的筮问,《易》文本只是“天人问答”解释结构式中的一个“信封”;

第三,占筮中的卦画只是象征天命的符号,对筮法操演中起中介作用,把揲蓍结果转移至《易》文本后,卦画符号也就结束了使命,占断解释不可能充分揭示《易》文本的意义;



第四，占筮中《易》文本被当作通灵的法器工具，它的解释不是自主的，人们不能像读书看报那样，直接去理解《易》文本，只能通过筮法的指定才能进行解释，占筮解释同时也是解释限制。

这些危机是占筮存在自身所决定的，只要占筮存在，它们就存在，不可能在占筮的范围内将其克服。占筮易学进入《周易》阶段后，由于《周易》筮法高度形式化的唯一性规定，更把以上危机推向极端，它们全被强制在筮法的规则系统中，更因“盲卦”的存在而使解释破产。占筮本是先民实现命运关怀的方式，这些危机的实质，即是命运关怀受到限制和挫折，它们是占筮的离心力。危机使占筮易学赖以滋生的土壤“贫瘠化”了，不再无阻滞地向其输送养分。

周初统治者所大力推行的“天命以德”，是符合历史发展的政治伦理教化，懵懂的天命观因此而打上德性价值的烙印，天命选择因德性价值而透出理性的光彩。这时的交通天人便展现出两条途径：一条途径是依循传统的旧例，通过筮法沟通天命，寻求庇佑和赐福；另一条途径则是，通过德性的修养以求得夫命的选择。同一目标的两个途径，不论其相处的表象如何，其实质总是存在竞争的，占筮易学的解释危机，也就在竞争中进一步被扩大，最后被迫沦落。

所谓“德性”，是一个所指非常广泛的概念，不唯人有，而且万物皆有。《洪范》一文就说有“三德”之说：“一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。”著名的“五德终始说”，就是以金、木、水、火、土各有德性为前提的^①。在这样的氛围下，就不难产生“卦画何德？”的质问和思考。“卦画何德？”就成为催生八卦诞生的内在机制。因为八卦取象就是回答“卦画何德？”的问题，八卦取象构成了卦画之德。后来，人们将一卦画所析析的八卦取象称作“卦德”，其根源当在于此。

八卦取象即是将一个卦画符号分为上下两半各自取象，八卦符号“象意义”的复合，即回答了“卦德”的问题。谁第一个这样做？已无法可考，但当不外乎周室筮史。八卦取象不仅能回答“卦德”的问题，它所拥有的解释能力，也足以帮助克服占筮解释危机。它是卦画符号的自源性解释，其来源与筮法无关，也不受筮法限制；与《周易》筮法高度形式化的唯一性规定相反，八卦取象的“能指—所指”关系是非形式化的，“象意义”所突出的是相像关联。因而八卦取象具有明显的解释优势，前面所提到的占筮解释危机，都可得到通融和化解。

① 为不旁生枝叶，本书不对“五行”有所讨论。近人有一种偏向，认为“五行”晚出，是战国后期的事，进而考证出记载“五行”的典籍也是后人的“托古伪作”。这个观点是错误的，其证法也都是削足适履，不足为训。近年来的出土文物，有不少涉及“五行”的内容，《郭店楚简》还有专论“五行”的篇目，足可推倒近人的这种偏向。其中有年代可考的，是孔子多次谈论道“五行”的问题，例如：“圣人之立正也，必尊天而敬重，理顺五行，天地无困……”（《帛书·二三子问》），又如：“又地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以刚柔”（《帛书·要》）等等。因此，《尚书》等典籍有关“五行”的记载，不能轻易地称作“伪”。考证者须首先考证自己的考证方法是否科学合理。



八卦取象是对卦画符号全新方向的解释，它不守筮法，也不受筮法的限制；但它又是在占筮易学的机体上所发生的新生事物，它的最初生存不能脱离其占筮的母体，它的解释优势也首先是通过占筮母体而表现出来的。这两个方面很是矛盾，但如何解决的呢？倘若认真分析《左》《国》筮案的解释结构，就不难发现症结之所在。

《左》《国》筮案之所有的取象案例，都有其共同的解释结构。首先是一个由筮法规定的解释，即“《A》之《B》”，即使是“盲卦”，也先依筮法称之为“八”；然后才是八卦取象的解释。这就是说，八卦取象不是占筮的原生性解释，而是作为另一种解释力量，附加到占筮解释中去，对筮案实行“并联”的解释。前人对于《左》《国》筮案的误解，在于把取象解释当作是原生性的，没有意识到附加而造成的“并联”的解释格局。例子就不举了，《左》《国》取象筮案皆是，每个人都可自去勘比原文。这里只作一般的结构分析。

依照筮法，是“条状解释模型”。即图 3-1：

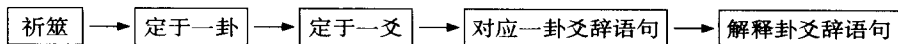


图 3-1 条状解释模型

八卦取象的解释，则是在这个解释模型的基础上，“并联”了一条新的解释线路，为“并联解释模型”。如图 3-2：

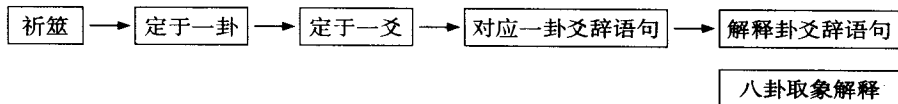


图 3-2 并联解释模型

“并联解释模型”较之“条状解释模型”的优越性，是一眼可知的，勿需多作说明。需要着重指出的是，这个“并联解释模型”不是同质性的“并联”，如电路与电路、水管与水管的并联；这种“并联”是异质性的，犹如油路功能不足时再叠加一套电路装置。这种异质性的“并联”，叠加着两种性质的文化，一种是传统悠远的巫源性的占筮解释，一种是新兴的自源性的取象解释。在革命的非常时期，新旧力量互相缠绕是不足为怪的。但因此却对占筮易学产生了严重的后果，原本由筮法垄断的占断解释的局面被打破了，八卦取象开辟出了新的解释视野，占筮解释的危机得到了通融和克服，但它也暴露筮法对于《周易》解释的残缺性，从而作为占筮支柱的筮法却经此而被淡化和消亡。

这个淡化和消亡的过程，我们甚至能够复制出来。

《周易》的标准筮法已在上章讲过。有了筮问，筮史便通过图 3-1 的“条状解释模型”，作“《A》之《B》”陈述，占得唯一的卦爻辞，以回答求筮者的筮问。其解释结构为图 3-3：



筮问

“《A》之《B》”解释

图 3-3 标准筮法解释结构

这种标准筮法的解释结构，见于《左·闵二年》“成季将生之筮”和《左·昭二十九年》“蔡墨论龙”：

成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之，遇《大有》 之《乾》
曰：“同复于父，敬如君所。”

《左·闵二年》

此筮爻辞不见于《周易》，但其解释结构却同于标准筮法，这里没有任何辅助性的取象解释。“同复于父，敬如君所”，是说所生之子“尊贵如父，敬如国君”，完全回答了筮问。

（蔡墨）对曰：“……不然，《周易》有之：在《乾》䷀之《姤》䷫，曰‘潜龙勿用。’其《同人》䷌曰：‘见龙在田。’其《大有》䷍曰：‘飞龙在天。’其《夬》䷪曰：‘见龙有悔。’其《坤》䷁曰：‘见群龙无首，吉，’《坤》之《剥》䷖曰：‘龙战于野。’若不朝夕见，谁能物之？”

《左·昭二十九年》

此例不是实际的占筮，而是引用《周易》卦爻辞来论龙。它首先证明筮书《周易》没有爻称，故而要借占筮的方法对《周易》引述。由于它勿须回答具体的筮问，因而其筮法的表达只能是赤条条的，不假任何修饰，也不为具体筮问所遮掩，清一色的“《A》之《B》”陈述。这应是最纯粹的筮法。蔡墨是与孔子同一时代的大学问家，不过，它是“史”的典型，孔子是“士”的代表。蔡墨论龙，强调龙的真实存在性；孔子也有关于龙的大段议论，强调的则是龙的精神。

春秋时期已处在《易传》的发生过程中，故而《左》《国》筮案中完全固守标准筮法解释的案例不多，所有作八卦取象解释的案例，都采取图 3-2 的“并联解释模型”。但图 3-2 的“并联解释模型”又有许多不同的变体，它们一步一步地使筮法遭到颠覆。

《左》《国》筮案的首例，《左·庄二十二年》的“生敬仲筮”，就是有八卦取象参与的占筮解释。这种解释结构可称作“混合型解释结构”，其特点是首先承认筮法和占筮结果，然后在此基础上施加八卦取象的解释，克服筮法的局限性，使筮卦解释圆融畅通。其解释结构如图 3-4：

筮问

“《A》之《B》”解释

+

八卦取象解释

图 3-4 混合型解释结构



在此“混合型解释结构”中，八卦取象作为新的解释力量投入占筮解释，因而其“混合”实际上是两种性质的文化在这里汇聚。汇聚就会有比较，也有撞击，不过在《易传》发轫之初，八卦取象解释仍是围绕着筮法进行的，是占筮解释的补充形式。《左·国》中的许多筮案都采取了这种解释结构。《左·闵元年》“毕万筮仕于晋”，《左·僖十五年》“筮嫁伯姬”，《左·僖二十五年》“卜偃之筮”，《左·昭五年》“筮穆子生”等，都是这种结构。现以首例筮案为例，对其结构予以说明。

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代陈有国乎！不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上。”故曰：‘观国之光，利用宾于王。’庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰：‘利用宾于王。’……”

《左·庄二十二年》

在这里，首先是占筮成立，占筮结果是“《观》之《否》”。“《观》之《否》”是一占筮陈述，所定之爻后来被称作“《观·六四》”，对应的爻辞语句就是“观国之光，利用宾于王”。但这一语句的语义是有限的，仅用已束解答陈侯筮问是有些困难的，周史利用爻辞中的一个“光”字，大肆加以发挥，有“远而自他有耀者也”的说法。但这个说法毕竟过于含糊不清，故而周史的解释又要借助八卦取象的帮助。

八卦取象帮助解释是在占筮的基础上进行的。本例中，所有的取象解释都围绕着“《观》之《否》”进行。本卦《观》䷓，坤下巽上；之卦《否》䷋，坤下乾上；由《观》至《否》，仅表现为上卦由巽变为乾，下卦一直是坤；故而有“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也”的取象描述。这里的取象解释虽围绕着占筮结果进行，但是，“象”的意义来源却取自卦画的符号结构，与筮法没有关系。此例经八卦取象的解释后，圆通流畅，“观国之光，利用宾于王”被解释得非常圆满，历来被易者目为典例。但历代易者的失误在于，他们没有看清这里混合着两种不同性质的文化，错把八卦取象当作占筮的原生品质。

首例筮案的八卦取象，已经达到了相当成熟的程度，毫无生涩之感。它说明，八卦取象已经有过相当的发展历史，不是初起之时的样子。若与《说卦》相对照，它对应于《说卦》发生的第二阶段。这个问题后面还将详论，这里仅就此例提醒注意。

由八卦取象而兴起了占筮“并联解释模型”，其“并联”的优点是，并联的线路可同时发挥作用，如刚才所言之“混合型解释结构”，也可在一条线路失去功效的情况下，由另一条线路单独实现功效。因此，工程上的电路装置都广泛地安排为并联电路，在现代技术中非常重要的“可靠性问题”，也用并联的方式来解决。对于图 3-2 所示的并联解释模型来说，其“八卦取象解释”之一路，是永远不会发生解释故障的，因



为卦画符号在任何时候都可分解为它的卦象形式（“一/--”六联体永远都可分解为两个“一/--”三联体）。然而，执行筮法解释之一路，却是可能出现故障的，当其唯一性选择失效时，它的解释故障就出现了，“盲卦”就是其例。

在如图 3-1 所示的“条状解释模型”中，筮遇“盲卦”是不可作占断解释的，占筮需得中止。因而《左》《国》中几例遇“八”的筮案，都引起了一片惊恐。但作了八卦取象的解释后，就出现了“盲卦不盲”的新格局，不合筮法的占筮也能得到解释。不合筮法的占筮可写作“∞（《A》之《B》）”，“∞”表示“非”，由此可以得到“非筮法混合解释结构”。示如图 3-5：

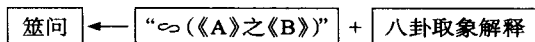


图 3-5 非筮法混合解释结构

“非筮法混合解释结构”的案例，在上一章“筮法的变通”一题中已作了详细说明。“变通”者，避而绕行者也，与“并联”之意是相通的。“变通”之说是就事论事，“并联”之说则展示解释结构的历史变迁。如果说，合乎筮法的混合解释结构对占筮易学是一种“优化”的话，那么，“非筮法混合解释结构”对占筮易学则是一种“挽救”。它直观地告诉人们，在筮法不通之时，八卦取象的解释是畅通无阻的。这也是说，巫源性解释穷竭之时，自源性解释显示出生生不息的自强能力。

以上“非筮法混合解释结构”中的“混合”之意，是说它仍是在占筮基础上进行的解释，只是在占筮之后，发现是“盲卦”，采用八卦取象之法变而通之。比这更进一步的形式，就是不经占筮而直接对《周易》作取象解释。但筮书《周易》没有爻称，故而虽是直接解释，还要借助于占筮的定爻之法“《A》之《B》”，于是便出现了一种挂羊头、卖狗肉的特殊解释形式，“羊头”，便是占筮定爻之法“《A》之《B》”，“狗肉”，即是对《周易》的直接解释。这时的解释已经不是在回答筮问，而是利用解释《周易》来说明道理。其解释结构如图 3-6：

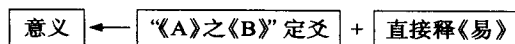


图 3-6 占筮定爻的直接释《易》

这样的案例，《左》《国》中也不缺乏。《左·宣十二年》“知庄子解《易》”，《左·昭元年》“医和论《蛊》”，《左·昭三十二年》“史墨论变”等皆是。现以“知庄子解《易》”说明之：

知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》䷆之《临》䷒，曰：‘师出以律，否臧，凶。’执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽……”

这里，实际上没有发生占筮，知庄子只是要引《周易》中的“师出以律，否臧，凶。”来说明“师出无名”的严重后果。此句爻辞在后来的《周易》文本上是《师·初



六》，但筮书《周易》没有爻称，知庄子只得循筮法之例，以“《师》䷆之《临》䷒”称之。“执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽……”，即是对该爻辞的直接解释。其中的“众散为弱，川壅为泽”，是八卦取象的解释，《师》䷆的下卦为坎，《临》䷒的下卦为兑，据《说卦》，坎为水为众，兑为泽为少女，故有“众散为弱，川壅为泽”之说。

图3-6的“占筮定爻的直接释《易》”表明，占筮易学至此只剩下徒具“《A》之《B》”指谓功能的空壳。人们不作占筮，同样能解释《周易》文本；对《周易》文本的解释，再也不是为了回答筮问，而是为了阐明其“意义”而讲道理。和前几种解释结构相比，这里就有重大的功能换位，价值换位和文化性质的换位。筮法在这种解释结构中，已失去实际存在的意义；占筮易学失去了筮法的支撑，还能持久得了吗？

到了孔子那里，干脆连“《A》之《B》”之指谓功能的空壳也不要了，《二三子问》等篇帛书，解《易》数十处，一律称之为“卦曰”或“《易》曰”，形成很独特的解释结构，可直呼为“孔子释《易》的解释结构”。示如图3-7：

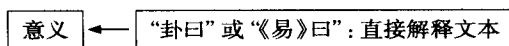


图3-7 孔子释《易》的解释结构

从文本解释的技术角度来看，“孔子释《易》的解释结构”是有缺陷的，它不名“文本地址”，失之于囿囿笼统。就此而言，它在呼唤《周易》文本增补爻称。但和图3-1的“条状解释模型”和图3-3的“标准筮法解释结构”相比，这里可谓“换了人间”！连一点占筮的影子都看不到了。占筮易学至此已全线崩溃，哲理易学取而代之。

本节讨论八卦取象的兴起和占筮易学的解体，重点在于描述占筮易学解体的轨迹。往昔的易学以“伏羲始作八卦”为起点，或以“阴阳”概念为起点，自然不会有“占筮易学解体”之问题，不明哲理易学是在占筮易学的废墟上重新建构的道理，故而把易学弄得玄之又玄，仿佛易学就是抱着哲理而降临人世的。占筮易学解体的轨迹，从一个方面描述了巫性文化在中国的退潮，这个问题至今仍是古史研究的薄弱环节。如果没有巫性文化的退潮，何来理性文化的兴起？冯友兰先生在讲《易传》哲学时，屡次提到“受筮法影响”^①是不妥的。

八卦取象作为《易传》的发端，在本节中不曾充分展开，它仅作为占筮易学解体的伴生物，说明新生的解释力量对占筮解释的胜利。同时，八卦取象还不是《易传》发生的全部内容，故而八卦取象的展开讨论当归并到《易传》发生的总体过程之中。

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册第二十一章，人民出版社1983年修订本。



第二节 《易传》发生的四大线索和相互交织

《易传》各篇皆是释易之作，但解释方式与占筮易学迥然不同。它们对《周易》的解释，勿须占筮中介，也勿须假设神灵之类的巫性根源，它们直接与《周易》文本作视野交融（Horizon verschmelzung）。因而《周易》文本直接就是解释的对象，意义之根源，故而《易传》各篇皆不是巫源性解释，而是自源性解释。

自源性解释下的《周易》，已经不是筮书，而直接就是面向解释主体的文本对象，人们要从其中寻出意义和道理。这样的解释，不再是转述天命之旨，而是人通过与文本的视野交融，来阐发天地性命的道理和关系，因而易学逐渐驱逐了迷信，密切关照着中华文明的理性发展，不倦地从中汲取养分，并最后走上形而上学。在这个过程中，《周易》逐渐褪去筮书的色彩，变而为哲理的典籍。

《易传》的发生是一个相当长的历史过程。传统易学把它的发生全归于“孔圣人”，是不对的，任何个人都不具有改变文化性质的力量。“五四”以后的讨论，除有疑古过勇的失误外，还多对《易传》的发生作“雨后春笋”型的描述，似乎《易传》的七种十篇都是在一个很短的时间内“爆发”而出的，相互间的争论也都集中在“爆发”的时间上。他们都不曾思考，其“爆发力”的能源何在？近年来，《易传》发生的问题又在“学派性质”的问题上进行着激烈的争辩，“儒家主干说”和“道家主干统”争论得不亦乐乎，但他们从不反问一下“儒家何来”或“道家何来”，在论者的心目中，百家诸子的分庭抗礼就是中国文明的原生状态，因而每一古代的思想事件都必然出自某家某派，打上“学派性质”的印记。就《易传》的发生来说，它是占筮易学向哲理易学的革命转化，是巫性文明向理性文明的文化转折，试问当时的诸子百家在哪里？它哪来“学派性质”？

过去对《易传》发生的研究，多进行的是外部的比较。从《易传》某篇中抽取一些语句，再从其他典籍中抽取一些语句，进行比较，再加上一些解释性的联络，于是就“证明”了《易传》某篇成书于某某年代，出于某某学派。疑古派的方法如此，当代论者的方法亦如此，区别只是参照物的不同而已。这种方法固无可厚非，但有严重的缺陷，对于《易传》的发生来说，它不能说明《易传》的理性成长，更不能说明，《易传》的解释如何使《周易》由筮书变为哲理典籍。

对《易传》发生的研究，外部比较虽然不可缺少，但立足点却应放在《易传》自身。《易传》对《周易》的解释，使其从占筮中解放出来，形成了一套相当完整的理论和方法，使人们重新发现《周易》和易学。两千多年来，人们运用这些理论和方法，形成了浩浩荡荡的易学，构成了具有中国特质的哲学。因此，对这些理论方法进行分析和抽象，就可发现《易传》中基本的理性成分；对这些基本的理性成分的历史发展进行追踪，即



可得到《易传》发生的理性线索，从而也就可从内部对《易传》的发生进行考察。

这些线索是：八卦卦象之法、义理之法、卦位之法和卦序之法。它们对后世易学产生了极其重要的影响，其相互的编结，就成了《易传》七种十篇的样子。

《易传》发生的线索，是对《周易》的重新解释，这些解释不是面向占筮，也不是回答求筮者的筮问，而是要使《周易》文本显出意义，显出道理，借以构筑世界的模型，追求性命之终极，人生之境界，因而这些线索是理性的。由这些线索编织而成的世界，构成了对《周易》的全新理解，《周易》的面目得以全面的更新。在这个新的视野中，占筮的历史被逐渐淡忘，其精微的哲理，激起了一代又一代追求的激情。

《易传》从八卦取象开始，八卦取象是“象符号”，也使象征天命意旨的卦画变成自身具有意义的“象符号”，“象符号”能显示“象意义”，使用“象符号”即是“象思维”。可以证明，八卦取象贯穿于《易传》之七种十篇的始终，《说卦》为《易传》之首，亦为《易传》之祖，因而“象思维”是《易传》的灵魂，其发生的四大线索皆是这灵魂的表现。《易传》的发生过程，同时也是汉字规范化的过程，规范的汉字不过是有语音的“象符号”，步入理性的中国人就是运用它来进行思维和交流的，例如诸子百家的抗辩和争鸣。因此，作为《易传》灵魂的“象思维”，就不单纯是一个易学问题，在解释《周易》文本的波涌之下，是中华思维的浩瀚水体，易学正是这浩瀚水体所涌现的浪涛。《易》长期居群经之首，纲领封建社会的意识形态，不是浪得虚名，不是偶然机缘，不是兴致所趋，其本质的力量在于，它牢牢把握着中国人思维的特质。

《易传》发生的最高成果，是推出中国形而上学的母题：“一阴一阳之谓道”。实现了中国思想本体论建设的落成典礼，完成了中国哲学的创立，迎接来诸子百家的文化繁荣。形而上学的建构，是《易传》四大线索发展和编结的必然结果，也是“象思维”的最高抽象形式。它的符号表达即“一/--”。“一/--”即一般的对偶存在，本书第一章曾讨论过它的多种逻辑可能性。它显然有“对立面的统一”之意义，但这仅只是其内涵的一个方面，而且不是主要的方面。很长时间以来，一些著作、特别是有些名家的著作，把“一阴一阳之谓道”或“一/--”过分地张扬为“朴素的辩证法”，似乎辩证法唯黑格尔之一途，也似乎中国哲学史早就达到了“朴素黑格尔”的水平。这样的话听起来有褒奖赞美之意，实际上是以西方哲学为标尺而度量中国哲学，形而上学是民族的精神脊梁，这种度量之法于理不通。

“一阴一阳之谓道”或“一/--”的形而上学，内蕴于《易传》发生的过程。“象思维”是《易传》的灵魂，从而它就不能不是关于“象思维”的。从易学来看，八卦取象使象征天命的卦画符号变成有“象意义”的“象符号”，“一/--”正是所有“象符号”的一般存在形式，“阴阳”也正是所有“象意义”的一般品质。汉字是有语音的“象符号”，语言学家讲汉字的规范是由象形至形声，其“形声”也正是“一/--”或“阴阳”的特化形式。在中国文化中，“一/--”或“一阴一阳之谓道”的主流表现，是“和而不同”的包容精神，是厚德载物的自强不息。这种精神是中华民族和中华文化长盛不



衰和衰而复盛的伟力所在。须知,《易传》发生的过程,也正是在中华这块土地上的各个部族,整合为统一的中华民族的过程,这个过程的总特点就是“和而不同”。它作为民族气质的内秉品质,贯彻在中国的形而上学中。

《易传》发生的四大线索,各以自身的特点对易学实行改造,并最终实现了占筮易学向哲理易学的转化。在这个过程中,它们共同的对立面是占筮易学,支柱占筮易学的是筮法,从而这四大线索皆否定筮法的历史品质。筮法经“重黎制”长期的专业化发展,至《周易》已是相当严密的形式系统,对筮法的否定,也即是对筮法形式系统的废弃。而这新兴的四大线索:八卦卦象之法、义理之法、卦位之法和卦序之法,它们所突出的都是“象思维”的理性,形式思维的理性却相对黯然失色,即使是最具形式化色彩的“数”,也在“象思维”的观照下畸变为“象数”,“象数”赋予“数”浓烈的“象意义”,也同时限制了“数”的形式化活力。因此,随着筮法形式系统的废弃,形式理性的理论方法在中国一蹶而不振,数学和逻辑,一直是中华灿烂文明中的一些灰点,这是非常令人遗憾的损失。由于《易传》的发生同时也是中华文明的定型,其形式理性的薄弱亦造成深远影响,数学和逻辑一直不是“显学”,被诬为“雕虫小技”,不登大雅之堂,常与医、卜、星、相为伍。直至宋代,邵雍从卦序的千年探索中艰难地实现了卦序的完全形式化,但终因形式理性的底蕴不足,而未能演成二进制数学。

《易传》的发生问题,自破除“孔子序十翼”命题后,人们从来都是分篇去议论。分篇议论固不失为一种研究方法,但它于无形之中,就对“《易传》的发生”作了分割,肢解了古代易学变革的整体面貌和文化性质。而且,古代文献的形成是错综复杂的,一篇文献之内常常包含着来源不同的多种成分,拘泥于一篇一章,常常会小叶障目,万象皆蔽。因此,在讨论《易传》发生的谱系之前,先对各篇进行总的梳理,找出基本线索,作宏观的整体把握,各篇发生的关系也当随之廓清。

《易传》基本线索有四条:一曰卦象释易,二曰义理解易,三曰卦位释易,四曰卦序的确立。它们是《易传》赋予《周易》新意义的历史线索,也是文化转型对《周易》的重新发现。这些线索的相互交织,即形成《易传》各篇,因而又是《易传》各篇发生顺序的重要依据。

一、卦象释易

卦象即“一/--”三联体。对任一卦画作上下两分,就是这样的三联体。这种三联体是用作取象的,因取象而获得意义,故以“卦象”称之。“卦象”是首出之“象符号”,卦画即“一/--”六联体,从此就是复合形式的“象符号”。

卦象亦称八卦,因“一/--”三联体只有八种排列形式。旧说皆以为八卦出现很久之后,再相重为六十四卦,所谓“伏羲作卦,文王重卦”。这就是“重卦说”,它在传统易学中已成“定论”。其实这一“定论”并无什么实在的证据,最重要的“证据”,只



是人们心中“三三相重为六”或“八八六十四”的前理解。人们无法摆脱这样的前理解去看待六十四卦的发生，故而笃信“重卦说”。

有些“重卦说”的文献记载矛盾百出，可信度极低。孔颖达《周易正义》就讲了“伏羲重卦”、“神农重卦”、“夏禹重卦”和“文王重卦”四个命题，它们相互矛盾，谁都不能证实，谁也不能证伪。它们都是基于传说的命题，历史上当不得真。例如，“伏羲其人”和“伏羲文化”，至今都是渺然无定的东西，如何能明确“伏羲作卦”呢？自考古发现了数字卦后，发现许多六位数字卦都是周前许久的事情，张政烺、饶宗颐、李学勤等先生皆撰文，明确推倒“文王重卦”的旧说。但“文王重卦”的旧说被推倒，绝不等于“重卦说”被推倒，在人们的思想中，“重卦”依然，只是“重卦者”换作他人，“重卦说”仍然统治着当今易学。人们心中“三三相重为六”或“八八六十四”的前理解，仍然统治着人们对六十四卦发生的理解。

20世纪末，曾发生过对“重卦说”的明确冲击，但未形成声势，最后也草草收场。韩仲民先生倾余生之力，孤军奋战，奔走呼号“六十四卦先于八卦”的观点^①，但应者寥寥，终于抱憾而终。韩先生的理论虽击中了要害，但是只破不立，不曾对六十四卦的原始发生有所论说，不能消解人们心目中所固有的前理解，故而他的命题无法得到响应。他的反对者其实更加虚弱，根本无力正面还击，要么避而不答，要么说一些“看来古老的定论也可重新讨论”之类不关痛痒的话，故作一种“宽容雅量”。这样当然是解决不了问题的，对于“重卦说”，现代易学要表现出理性。

我原本相信“重卦说”，因为它能把六十四卦构造出来。但我对“观物取象”的原始性很有怀疑，“观物取象”已经是相当理性的符号行为，它赋予取象符号以意义，其理性水平已比象形图画文字高出一截，怎么是原始的呢？还有一点是：这种“观物取象”的八卦，在不曾“重卦”之前是如何存在的呢？如果它以“取象意义”存在，它就应当是《说卦》；如果它以占筮的方式存在，文献上全无“八卦占筮”的踪影，考古资料也不现蛛丝马迹。哲学就是对存在的思考，“八卦如何单独存在？”显出了“重卦说”的悖论性质。因此，我非常赞同韩先生对“重卦说”的冲击，又非常惋惜，他不曾对六十四卦的起源有所论述。

有鉴于此，我对“重卦说”进行了长达数年的思索。支持“重卦说”的“证据”不难批驳，“六十四卦先于八卦”的存在现象也不难说明，关键的问题是，要对六十四卦的原始发生有一个结构性的描述，以消解人们心目中所固有的“ $3+3=6$ ”或“ $8\times 8=64$ ”之前理解。最后的结果就是上一章所讨论的六十四卦起源。新的起源论只有两个结构条件，一是趋福避祸（或“二者择一”）的选择，二是人体所自有的方位坐标，它们比“ $3+3=6$ ”或“ $8\times 8=64$ ”原始许多，但却能把六十四卦原始地构造出来。这时再

^① 韩先生呼吁“六十四卦先于八卦”的文章，见诸多种学术报刊和会议文集，最后的定论可见《帛易说略》“重卦稽疑”一章，北京师范大学出版社1992年版。



说“六十四卦先于八卦”，就有根有据而源流清楚了。

但“六十四卦先于八卦”，不仅仅是一个时序问题，它还内蕴着文化上质的差异。全部占筮易学，都是在六十四卦的“平台”上进行的，由筮法支持，其意义是从“天命”那里获得命运关怀，勿须八卦的参与，也勿须再通过取象而获得意义。这时的六十四卦，还是混沌着的，卦画自身不具明确的意义，其意义的任何显现，都要通过占筮过程方可求得。故而《易》文本是筮书，易学解释是巫源性的。

但八卦取象是一个自觉的符号化过程。它的意义不假外求，而直接来自自身的取象解释。在这个过程中，八卦作为能指（significat）符号，用以指示作为所指（signifie）的对象，于是，人就通过能指符号，去把握所指对象，获得关于对象的意义。例如，以三象天，三为能指，“天”为所指，于是就能通过对三的把握，获得关于“天”的意义。这种“能指—所指”关系和语言符号是相同的，而且不受语音约束。西方的“能指—所指”关系是形式化的规定，中国人的“能指—所指”关系则保持相像关联。历史上一直把八卦符号取得意义的过程称作“取象”，取象即是八卦符号的自源性解释，是它与对象发生相像关联而获得意义，也称“象意义”。因而，八卦以“卦象”称之。

符号化过程是与人类相伴的最基本过程。人之初，便不可避免地被抛入符号化的滔滔洪流，人必须在这洪流中生存，并推动着这洪流推延下去。语言就是普遍实行的符号化过程，人们通过语言来把握对象，语言也即构成人的世界，故而人们常说“世界在语言中”。人们的思考、说话、交谈、陈述、写作等等，都是这个语言世界中所发生的事件。人通过符号（语言是最重要的符号）建构着自己的世界，产生着意义，并在这个世界中生活，感情在这个世界中爆发，意志在这个世界中确立，智慧在这个世界中燃烧，价值在这个世界中判定；思想不过就是使用语言符号，失去语言就是失去世界的可怜生物体。

但语言却不曾穷尽符号化的内容，符号化凭借着各种形式不断的花样翻新。建图腾、作族徽、称姓氏、燃烽火、制年号、起人名、设地名、定商标、树品牌、拍电报、看仪表，编制考试、运动员、身份证、汽车号码，抽象为数学或物理公式，乐谱上的每个记号，电脑上的每个键盘，都是在建立“能指—所指”关系，人运用自己的所能去实现所指，从而也实现了人自己。每个人的生命都以这样的方式区别于其他生物体。因此，当E. 卡西尔（E. Cassirer）之“人是进行符号活动的动物”的定义一出，立即震惊世界，他说出了司空见惯而又不曾提炼出的真理，成为最具权威的“人的定义”之一。他论证说：“符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征，并且人类文化的全部发展都依赖于这些条件，这一点是无可争辩的。”^①

① E. 卡西尔：《人论》第35页，上海译文出版社1985年版。



符号化塑造了文明，也服务于迷信。广义地说，迷信也是文明，动物就不具迷信，迷信只属于人，它是初级而粗糙的文明。

迷信中的符号运用，其“能指—所指”关系中总是夹杂超然的神秘成分，其意义总要通过超然的力量才能被揭示。这时的世界不是属于人自己，而是掌握在超然力量的手中。占筮易学就是这种情况。占筮卦画也是能指符号，但它的所指由天命规定。《易》文本有了卦爻辞后，卦爻辞语句也不直接是卦画符号的所指，它只搭建卦画和语言对偶的桥梁，提供解释的依托。特别是，这种解释的依托不能随便发挥作用，它由神秘的超然力量来支配，必须经过占筮与天命沟通，由筮法进行选择。因而在占筮中，不是直接的“能指—所指”关系，而是“能指—通过占筮—所指”的关系。巫性力量插入其中。

在占筮中，卦画符号并不是认为是人的所指，它是作为神灵的象征而发挥作用的，是代表神灵在能指；又因为人不能直接明白神灵的所指何谓，故而需要施行筮法与神灵沟通，通过神媒把神灵的能指寻找出来，最后才能通过筮得的卦爻画，查询到它对应的卦爻辞。因而巫性力量的介入是必须的。这就是说，占筮易学中卦画符号的意义，人不能自主，它把握在神灵手中，是神灵的符号，任由神灵摆弄。人无法确定卦画的意义，只有求神、媚神、礼神、福神，求得神灵来解释卦画之义。于是就向着神灵顶礼膜拜，虔诚占筮，通过筮法神媒的作用，才能间接地求得卦画的意义。这就是说，占筮易学中卦画符号的意义来自于异己的力量，人俯仰于命运神灵的鼻息。卦画符号是巫性符号。

与巫性符号不同，八卦符号的意义从一开始就是自源性的，它拒绝了任何神秘力量的介入，直接与对象发生相相关联。它的“能指”，是《易》文本中的半个卦画，即“一/--”三联体；它的“所指”，全部是现实世界中的对象，现实对象直接赋予它们以意义，勿须任何外部力量来介入。这种“能指—所指”关系，只有人对符号的运用，表达人对相像关联的把握，由此而构造的“象世界”不需要其他前提，勿需神灵的假设，也勿需筮法之类的神媒，它的意义直接来自于它的所指。例如，以 ☰ 象天，☷ 象地，☳ 象雷，☴ 象风，☵ 象水，☲ 象火，☶ 象山，☱ 象泽，八卦符号皆各得其所地获得了自己的意义。它们与神灵、筮法无关，直接就是“能指—所指”关系，因而是自源性的。这种自源性，表明自身是自身的根据，人排除了一切异他源性因素的干预，按照自己对世界的理解，构建人的符号体系。

因此，八卦取象的发生，导致了易学的根本变化，以下分三点作出说明。

（一）八卦取象所导致的易学变革

八卦取象使易学由巫性转向哲理。

占筮易学的《易》文本是筮书，卦画是巫性符号，其解释也是巫源性的占断解释；它的意义来自于神灵，并通过筮法神媒得以实现，因而其文化品质是迷信的巫学。八



卦取象是自源性解释，把巫性符号改造为“象符号”，它无须神灵和神媒之助，意义直接由“能指—所指”关系显示，自身成为自身的根据，这种文化品质是理性的，是对世界相像关联的理性认知。因此，八卦取象虽为克服占筮解释危机应运而生，并在很长时间寄寓在占筮的襁褓里，但它的兴起，却标志着易学由巫性向理性的根本性转移。请见以下三题。

1. 易学获得了排除巫性的解释支撑

八卦取象是自源性解释，八卦相重即为六十四卦，从而《周易》文本的解释即获得了自源性意义的支撑。六十四卦都因八卦的相重而显示“象意义”的复合。例如：☰象天，又象健，故而它们相重为☰《乾》，便可解释为“天行健”；又如：☳象雷，☵象水，故而它们相重为☵《屯》，便可解释为“云雷屯”。这样，《周易》文本的意义全都可以通过八卦取象开展出来，一切关于神灵的假设和筮法神媒之类的操作，都成了多余的东西，人们将直接理解《周易》文本。

前面曾经指出，命运神灵的信仰崇拜是占筮的核心，驱动着人们一次又一次地走向占筮，筮法是占筮的支柱，它一次又一次地演示着人神之间的沟通，成为《易》文本解释的必需媒体。从而，占筮易学作为巫性文化的组成部分，它以巫性方式表现自己的生命。八卦取象进入易学后，巫性符号变成了“象符号”，或者，神灵的符号变成了人的符号，《周易》文本的解释获得了自源性，其意义源于文本自身的解释，再也不需神灵和筮法之类的东西，它们所代表的巫性力量也随之萎缩而随之废弃。对于易学来说，虽然“对《周易》文本进行解释”的形式仍在继续，但支撑点却发生了根本性的变化。易学的主人发生了变更。过去由神灵主宰，需要由筮法来支撑，是巫性的文化形态；现在由人来掌管，以相像关联为支点来展开世界，是理性的文化形态。这样，对“《周易》文本进行解释”依然，但文化性质却全然不同，易学即将蜕去占筮的形式，展开理性文化的新生命。

2. 卦画转变为“象符号”

在占筮易学中，卦画的作用有三：一是象征命运神灵意旨，二是充任筮法中介，三是与卦爻辞语句相对应。除此之外，它不再有别的意义，也不是直接的解释对象，一切都神灵崇拜中混沌着。

“象征命运神灵意旨”，有一种“象征”之义，六十四卦符号的图形不同，所“象征”的意义也不同。但“象征”不能回答“是什么”的问题，故而人不能从意义上对六十四卦进行区分。“是什么”的问题，掌握在神灵那里，只有神灵才能决定它们“是什么”。故而要礼敬虔诚、通过筮法与神灵沟通，才能明白神灵之所指，卦画符号方显出意义。

“充任筮法中介”，是指筮法操作以卦画结构为中介。从上一章有关筮法的讨论可以看到，筮法的每一个步骤，都是围绕着卦画的结构进行的，卦画的结构特征，也都有相应的筮法表现。筮法对于唯一性的追求，说到底，是对天命意旨确定性的追求。卦



画符号作为筮法中介，也反映了占筮易学的神灵中心性质。

“与卦爻辞语句相对应”，是说卦爻辞语句与卦画符号同构。同构是相互对应的关系，不一定是直接的意义，意义由解释生。例如：邵雍的“先天卦序图”和二进制是同构的，而且是很简单的同构，但在莱布尼茨之前，邵雍卦序不具二进制制的意义，邵雍卦序的解释者不具二进制制的前理解，不可能二进制制的解释；莱布尼茨是用他二进制制的研究成果来看待邵雍卦序，至此才显现二进制制的意义。“卦画与卦爻辞语句相对应”，可作巫性的理解，此时它是占筮的附属物；也可作理性的理解，如传统易学那样，把它们看作是卦画的所指或意义。卦爻辞语句进入《易》文本，增添了《易》文本的理性成分，但它不曾改变卦画符号的占筮性质，卦画符号仍作为天命意旨的象征流行于世。

综上所述，占筮易学中的卦画符号，是巫性符号，其意义来自于巫源性解释，命运神灵主宰着对卦画符号的解释权。这种格局因八卦取象而从根本上被打破，卦画符号的解释权转移到八卦取象身上，八卦取象是卦画符号的两个半卦直接由相像关联取得“象意义”，从而卦画也就有了复叠重合的“象意义”，由巫性符号变为“象符号”。和巫性符号不同，“象符号”是自身说明自身意义的符号，它不要神灵主宰，也不要筮法的帮助，它是相像关联的“能指—所指”关系。

谁第一个作八卦取象？再用重卦之法使卦画成为“象符号”？这些都无据可寻，也并不重要。重要的是它代表一种理性的思维方式，这种思维方式和汉字规范化的方式如出一辙。语言学家说，汉字的规范是由象形到形声，最初的汉字都是图画对象的象形字，逐渐才有了由形部和声部组合而成的形声字。形声字以“形”、“声”构字，是构字法的理性化表现，现代汉字的百分之九十五以上都是形声字。但形声字也不是突然发生的，在象形字的甲骨文中，就有5%（一说为1%）的形声字，比例虽然很小，但却代表了汉字发展的理性化方向。图画对象的“象形符号”演变为相像关联的“形声象符号”。

八卦取象当是受汉字规范形声化的影响。一个独立的汉字由形部和声部组合而成，形部和声部各有自己的意义，它们共同建构了形、音、义完整的汉字，这样的汉字就是“形声象符号”。于是，卦画也可作如是之组合。它不能分析作“形”、“声”两部分，但却可方便地分析为“上”、“下”两个半卦，两个半卦各自取象而获得“象意义”，再由两个半卦的“象意义”复合为卦画的“象意义”。六十四卦而演变为“象符号”。

初时，八卦取象或许起因于偶然，但由于它具有很强盛的解释能力，有助于克服占筮的解释危机，因而就在占筮的掩护下，登上了易学的舞台。这时，占筮易学的整体性质虽然没有改变，但已经融进了自源性解释的新成分；六十四卦虽在整体上仍是巫性符号，但因取象解释的加入已经融进了“象意义”，开始成为表征“象意义”的“象符号”。八卦取象作为异己的文化力量投入占筮易学，占筮易学内部便混合着两种不同性质的文化，它们进行着长期的解释较量，最后是八卦取象对筮法的战而胜之。占筮易学沦落了，易学获得了新的生命形式。



不难发现，六十四卦的全部图形皆可由八卦相重而成，它使卦画的解释趋于简捷，这也有利于易学向八卦取象的倾斜。于是，八卦取象就作为重要的解释力量在易学中崛起，成为易学发展的潮流和方向，有如形声构字法是汉字发展的潮流和方向一样。开始时的八卦取象虽很简陋（见《说卦》最后八章），但它却是巫性漫漫的占筮中透出的第一缕自源性解释的曙光，是巫性文化开始向理性文化转变的重大步骤。在这个步骤上，一个卦画“一/--”六联体，由两个“一/--”三联体的取象来说明，六十四卦的意义都可从自身的结构中得以展开，由原本的巫性符号开始转变为“象符号”。《周易》文本的筮书性质开始蜕变。

这是重大进步，卦画从自身的存在中获得了解释力量，自己证明自己存在的合理性。因此，八卦取象同时也是人对巫性的解放，人的自源自根意识从这里萌芽，《易传》从这里开始。

六十四卦因八卦的相重而演变为“象符号”，是易学的革命进步造成的与历史上的“重卦说”南辕而北辙。历史上的“重卦说”，讲易学的原始发生，这里讲的八卦相重，是讲易学性质的转变。历史上的“重卦说”，偏重于“ $3 + 3 = 6$ 或 $8 \times 8 = 64$ ”的形式相重，虽能迎合直观的需求，却并不考虑“意义发生”的问题；若问“六十四卦的意义从哪里来？”他们必对之以“八卦取象”，导致“先《传》后《经》”的悖论。历史上的“重卦说”，本于传说，于史无征；这里讲的八卦相重，本于事理，也有史可证。因此，新旧两种“重卦说”不可同日而语。

卦画作为“象符号”，《周易》文本的视野中也就有了“象”，成为了意义之源。在取象和复合的解释中，许多相像关联的内容和关系崭露出来，用于说明存在的道理。由于卦画不受语言规定的羁绊，是纯粹的“象符号”，也是抽象的“象符号”，从而对于卦画的讨论，实际上就是对“万物”、“象一般”、“存在一般”的讨论。易学即成为中国古代思想的代数学。

3.《周易》成为直接可读的文本

在占筮易学中，《周易》文本是工具性的筮书，其视野迷蒙在占筮的信仰中，《周易》文本不直接向人们显示什么，需履行占筮的程序，天命意旨才随着筮法显露出来。这种情况好比大雾天气行车，总的视野朦胧，占筮犹打开车灯，有一线的比较明晰。

这“一线的比较明晰”，也是相对的，所谓“占筮解释危机”就是对它而言的。当《周易》筮法成为严格的形式化体系时，一次占筮只选择唯一的卦爻辞语句（见图3-1：“条状解释模型”），这个“一线视野”就相当狭窄，只有一个语句是有效的。但八卦取象参与了占筮后，“条状解释模型”就变作“并联解释模型”（图3-2），“一线视野”就变作“一片视野”，帮助克服了解释危机。

一个更加重要的变化是，《周易》因卦画变作了“象符号”而成为可以直接阅读的文本。当卦画是巫性符号时，它的解释权握于天命，人是不能直接读懂的，故而要通



过占筮来求得意义。虽然文本上与卦画对偶地配置有卦爻辞语句，语句虽有语义可寻，但语句毕竟附生在卦画之下，语义要受到卦画的摆弄。犹如水中的月亮，水的任何晃动都会造成月亮的变形一样。在卦画的意义受神灵支配的状况下，卦爻辞语句就仿佛是谜一般的言语，猜详不透，没有直接的可读性。

当卦画成为“象符号”后，它自身就有实在的所指而具有“象意义”。虽然读不出声，但“象意义”和语言意义同样是思维的过程，也同样是思维过程的产物，“象符号”和语言符号一样可读。这时的卦爻辞语句就不再是“水中的月亮”，而是与“象符号”相峙的语句，人们再读《周易》，就勿须通过筮法而祈求神灵，注意力直指“象符号”和语言符号的意义关系。历史上，无论是“象数派”、“义理派”还是其他的易学派别，都不能脱离这个象辞关系去侈谈易学。读《周易》，谁也避免不了卦画符号和卦爻辞语句的关系。溯其根源，《周易》文本的可读性，从八卦取象开始。后来，人们把卦画的卦象解析，即“×下×上”补入《周易》，置于每章之首的位置，是象辞关系的显性化，以利于《周易》的解释。

《周易》成为直接可读的文本后，人们便以为“从来如此”，遗忘了它曾是不可直接解读的筮书。

以上三条，远不是卦象释易的全部功能，但它已经显出与占筮易学迥然不同的释易方向。它显示：自源性解释取代了巫源性解释，易学获得了新的基础，得以抛开占筮而直接解释《周易》；卦画由占筮而定的巫性符号变而为“象符号”，改变了《周易》文本的性质，文本因取象而获得了新的丰富内涵；《周易》文本因此由筮书转向直接可读，开辟出广阔的解释视野和解释前景，易学的发展将在新的基础上进行。

有人根据《左》《国》筮案中有取象解释，以为八卦取象本是占筮工具，甚至视它为“筮法”，实在是大谬不然，误人子弟。八卦取象发生于巫风弥漫的占筮之中，它不可能立刻就显示自己是“彻头彻尾的革命者”，它只能生活在传统中来改造传统，它所拥有的解释能力在克服占筮解释危机的同时，也在销解筮法，占筮易学因此而坏掉了自己的支柱。熊十力先生虽云“八卦本非占卜之术”^①，但他仍抱着“伏羲作八卦”的老教条，最终也难以划清占卜与哲理的界线。如果认为易学只有一种范式，如果认为易学的发展只有量的积累增长，当然就看不到易学的革命，看不到八卦取象与占筮的本质差异。

(二)《说卦》成书的四个阶段

八卦取象是《易传》发生的最早线索，其发生，时在西周中期。考古所发现的数字卦，多数是六数一组的，年代很古老，发生于西周之前。也有少数是三数一组的，它

^① 熊十力：《体用论》第538页，中华书局1996年版。



们是与八卦相对应的数字卦形式，它们的发生时间相对较晚，多见于西周以后的铭器^①。这一情况，是八卦晚出的有力证据，韩仲民先生批判“重卦说”，就使用了它。这个证据的另一作用，是标志八卦取象的发生。说八卦取象的发生，“时在西周中期”，它是实物方面的证据。

八卦取象之法记于《说卦》，《说卦》是《易传》中专论八卦取象的篇章。历来都以为《说卦》是共时性的作品，其实不然，它是一件长达数百年的历时性作品，从西周中期开始，由孔子最后加冕完成。

作为历史上的新生事物，八卦取象不是一下子就完善起来，而是经过了从粗糙到精致，从散乱到系统、从一般系统到宇宙论系统、从形而下到形而上的长期发展过程。这一发展过程的文本表现，就是《说卦》的成书经历了四个阶段。它反映了“象思维”的进步历程，也同时排除了《说卦》之外另有八卦取象的可能性。“象思维”的发展，不是如野草蔓延，以愈取愈多见胜，而是一个理性化的发展，由低级形态走向高级形态。东汉时期曾经有过取象的泛滥，据称发现了很多“古逸象”，使易学陷入繁琐的“寻象忘义”迷途，不识“象思维”最终还是要达到对意义的理解。这时王弼勇敢地站了出来，倡“得意忘象”，端正了易学的哲理方向。清代朴学思想枯竭、精神萎顿，以“去古未远”为词，重拾汉儒牙慧，化大力气去恢复“古逸象”，在繁琐丛中纠缠不休。这是封建意识形态行将就木时的自我回顾。

对《说卦》作四阶段的历时观，是一个全新的易学观点。其根据不是因为什么新证据，而是在于对《说卦》的重新理解。细读《说卦》，从前往后读，是愈来愈具象化，也愈来愈混乱，方向是“形而下”；从后往前读，是愈来愈显系统条理，也愈来愈概括抽象，方向是“形而上”。它说明《说卦》的各部分不是出在同一时期，而是不同时期的产物。其分布，犹如地层之堆积，愈下愈古，愈上愈新，新的理解一层层地压在古旧一些的材料上，层层相叠，透出了不同时期的历史信息。这种新观点，符合易学和符号学的发展逻辑，也对应着与之相关的历史。

1. 八卦取象的随机阶段

这是八卦取象的最初阶段，见于《说卦》的最后八章。这时的八卦取象尚未形成系统，各“一/--”三联体单独取象，只显最简单的“能指—所指”关系。它说明，当卦画符号开始作自源性解释时，还只能简单地应对占筮，故而所取之象呈无规则的排列状，随机而无序，表现为八卦取象之初的原始性。西周铭器上所见的三位数字卦，当是八卦取象初期时的反映。最初的八卦取象当是各筮史的个人行为，因取象解释对占筮的有用性，要统一规范占筮时的取象，促成了这一《象典》的编制。它是我国颁行

^① 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》；张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。两文皆列有数字卦的统计表，其中的三位数字卦皆为西周铭器。类似的材料，也散见于其他有关数字卦的文献。



的第一部“标准”。这一《象典》的编制，也正式确立了八卦取象的易学地位。《易传》即从这里开始。

《说卦》的第一阶段所取之象，亦能见于《左》《国》筮案，当成书于西周中期（见表3-1）。

《说卦》第一阶段的八卦取象表

表 3-1

乾	天、圆、君，父，玉，金，寒，冰，大赤，良马，老马，瘠马，驳马，木果（14象）
坤	地，母，布，釜，吝啬，均，子母牛，大舆，文，众，柄，于地为黑。（12象）
震	雷，龙，玄黄，虩，大涂，长子，决躁，苍莨竹，萑苇，马之善鸣，异足，作足，的颡，稼之反生，健，蕃鲜。（16象）
巽	木，风，长女，绳直，工，白，长，高，进退，不果，臭，人之寡发，广颡，多白眼，近利市三倍，躁。（16象）
坎	水，沟渎，隐伏，矫輮，弓轮，人之加忧，心病，耳痛，血卦，赤，马之美脊，亟心，下首，薄蹄，曳，舆之多眚，通，月，盗，木坚多心。（20象）
离	火，日，电，中女，甲冑，戈兵，人之大腹，乾卦，鳖，蟹，羸，蚌，龟，木之科上槁。（14象）
艮	山，径路，小石，门阙，果蓏，阍寺，指，狗，鼠，黔喙之属，木坚多节。（11象）
兑	泽，少女，巫，口舌，毁折，附决，地之刚凶，妾，羊。（9象）

这个阶段的取象之法，总的来说，对后世易学的影响不大。它太零杂繁琐，也无多少道理可言，解释和运用都较少。但所谓的“古逸象”，都是以这种方式出现的，多无稽之谈。杭辛斋先生说：

比及西汉，两篇十翼，犹阙《说卦》（等）三篇。后得河内女子发于废屋，即今之《说卦》是也，卦象残缺，自所不免。荀九家补象：乾有四，坤八，震三，巽二，坎八，离一，艮三，兑二，都三十有一……而孟氏之逸象，又十倍于九家。计乾之象六十有一，坤八十一，震四十九，坎四十七，艮三十七，巽二十，离十九，兑九，共三百二十三，亦云伙矣。……

《易·说卦》，于象曰其于物也，其于人也，亦举一隅而已。触类旁通，非列举所能尽也。^①

① 杭辛斋：《学易笔谈》第170页，天津古籍书店1988年印制。



批评是温和的，但也击在点上。杭先生是清遗，能有这番见识是很可贵的。当代还有学者钻到“古逸象”中去讨学问，可能会有成就，孔乙己之茴香豆之“茴”，又会多出一种写法。

2. 八卦取象的系统化阶段

《说卦》最后八章前面的四章，是《说卦》成书的第二阶段。这时，八卦取象已超越了简单的“能指—所指”关系，它不再是杂乱的罗列，八种“—/--”三联体符号的系统性在这里有了明确显示，使所取之象组织为相互关联的系统整体。八卦成为了系统的“象符号”。它再也不被理解为是卦画符号的两分，而成为独立的符号系统。

这种系统性的取象，《左》《国》筮案中多有所见，说明系统的八卦取象已广布于春秋诸国。其中的首例筮案《生敬仲筮》，纪事于《左·庄二十二年》，而此时的陈敬仲已经成年且奔鲁，占筮的发生之年是鲁桓公六年（前706年），属春秋早期无疑，而该案中取象（“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天行于土上……”），已经圆熟地运用系统化成果。由此可以推定，八卦取象的系统化，不迟于两周之交。

八卦取象系统化的情况，可见表3-2。

八卦的系统取象

表 3-2

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
象族系统	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
人体系统	首	腹	足	股	耳	目	手	口
家畜系统	马	牛	龙	鸡	豕	雉	狗	羊
物性系统	健	顺	动	入	陷	丽	止	说

从上一阶段中提炼出来的天、地、雷、风、水、火、山、泽之取象系统，和这一阶段的取象之法，对后世易学的影响极大。其影响力就在于它的系统性和整体性。它包含着中华思维的长处，也包藏着思维所受到的限制。当前，一些自称“科学易”的又以此为据，鼓吹“全息论”（实质是说整体与部分同构，从而万物与八卦同构），甚至“宇宙全息论”，是没有根据的，其视野形高实窄。

3. 八卦取象的宇宙论扩张

《说卦》成书的第三阶段，是利用八卦取象作宇宙论性质的扩张，其位置正好在上述四段的前面。这时的八卦取象，不仅是“能指—所谓”关系表现出系统性，而且，这种系统性还被展开为宇宙论的框架，它以“万物”的名义说话，为“万物之在”设置



理由，为“宇宙之在”设置时空标架，把整个宇宙概括在八卦取象的图景中。八卦取象因此而具有宇宙论的理论功能。请见表3-3。

八卦取象的宇宙论扩张

表 3-3

	发生关系	时序关系	空间方位	存在论	运动论
震	出乎	正春	东	万物出	动万物
巽	齐乎	春夏之交	东南	万物挈齐	桡万物
离	见乎	正夏	南	万物相见	燥万物
坤	役乎	夏秋之交	西南	万物教养	(载万物)
兑	说乎	正秋	西	万物之说	说万物
乾	战乎	秋冬之交	西北	阴阳相薄	(生万物)
坎	旁乎	正冬	北	万物所归	刑万物
艮	成乎	冬春之交	东北	万物所成	终万物

在这里，八卦取象确实实地打造出了一个宇宙论框架，所谓“天八卦”即源于此。这时的八卦取象已经远离最初随机取象的原始状况，也不限于对象的系统刻画，而是达到了理性思维的宇宙论高度。它所解决的问题，再也不是去克服巫源性的解释危机，不是作一般的系统建构，不是一般地讲讲道理，而是构建世界图景，讲“世界如何”的大道理。在《左》《国》筮案中，全找不到《说卦》第三阶段的内容，说明八卦取象发展至宇宙论的水平，它就再也不依附占筮，哲理宣告了独立性。在孔子易学中，发现了它的存在：

孔子繇《易》，至于《损》《益》一卦，未尚不废书而叹，戒门弟子曰：二众（三）子，夫《损》《益》之道，不可不审察也，吉凶之□也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰《益》。《损》者，秋以授冬之时也，万勿（物）之所老衰也，长夕之所至也，故曰产。道穷□□□□□□。《益》之始也吉，其冬（终）也凶。《损》之始凶，其冬（终）也吉。《损》《益》之道，是以观天地之变，而君者之事已。

（帛书《要》）



这里的解释气度，是《左》《国》筮案无法与之相比的。吉凶之事本是占筮的中心主题，本是命运神灵所把握的东西，但在这里却相反，不仅没有占筮，也不是就事论事或就事论理，而是努力讲述宇宙自然的自在性，卦画解释被升华为宇宙的流转之道，提炼为君子人格的修养之事。其理论的承担者，就是第三阶段成书的《说卦》。

《益》的卦画为䷩，震下巽上，据第三阶段的《说卦》，震三象正春，巽三象春夏之交，正所谓“春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也”的生长季节，当然有益于入，有益于年，故谓之《益》。春日和风暖雨，万物竞发；夏日酷暑难耐，旱涝频繁；故而《益》始吉终凶。在这里，吉凶去掉了一切神秘，完全变成天道的坦荡显示，而且吉者不是永吉，凶者不是永凶，吉凶在天道演化中相互转化。同样，《损》的卦画为䷨，兑下艮上，据第三阶段《说卦》，兑三象正秋，艮三象冬春之交，正所谓“秋以授冬之时也，万物之所衰老也，长夕之所至也”的季节，景物萧瑟，人的活动也受到许多限制，故谓之《损》。秋时万物肃杀，冬春之交则万物萌生，故始凶终吉，吉凶之转化也于坦荡的天道运行之中。因此，君子不可以忧心忡忡于吉凶祸福，“顺于天地之道也，此谓易道”。

若无《说卦》第三阶段的发展，孔子便不可能凭空作“损益之道”的解释。这一水平的解释不见于《左》《国》筮案，一是说明它的晚出，二是说明“史”与“士”在这里已显出历史性的分野。例如史墨是与孔子大致同时的“史”，《左》《国》五现其人，是大学问家，也是取象释《易》的高手，但他的取象思想就从未达到宇宙论的高度。

详析孔子的“损益之道”，非本文之务。但它至少说明，八卦取象在孔子生前已经达到了很高的思想水平，孔子谓之为“天地之道”者，在相当大的程度上就是今天所谓的“宇宙论”。孔子把“顺于天地之道”称为“易道”，是对“易学”的重新定义，也是“天人合一”的理性表述。由此也可看到，八卦取象所造成的易学进步，是孔子思想的一个来源，它们营养了孔子的思想。而孔子刚把八卦取象推向更高的理论层次。

4. 孔子为《说卦》加冕

加冕即是戴帽子；加冕之戴帽子，也不是对初生儿，而是为成年人或事业有成者戴帽子。孔子为《说卦》加冕，即是因分八卦取象的解释有成，其“冕”，为《说卦》的前三章。

八卦取象经历了三个阶段的发展，勃发出了旺盛的解释生机，拥有了宇宙论性质的强大解释能力。但它也面临严峻的考问：这些性质是哪里来的？八卦取象自身如何所依？这样的考问直指本体论问题，卦画和卦象的根在哪里？如果不能从根本上作出回答，八卦取象及其理论结构，就将只是空中楼阁，虽美轮美奂却无根基。这一工作，在相当大的程度上是由孔子来完成的。帛书《易之义》中，孔子开宗明义地指出：“易



之义，唯阴与阳”，把全部易学规定为“阴阳”本体之现象^①，“阴阳”概念的符号形式为“一/-”，从而全部卦符获得了自己的本体表现，易学实现了形而上。

赋予涅槃后再生的易学以形而上的哲理方向，这在易学是破天荒的。八卦和全部卦画符号全都是阴阳本体存在的现象，即体即用，体用无间，显出中国形而上学一元两分的基本走向。用这种观点对八卦取象作理论概括，就是《说卦》的前三章。这个问题过去不清楚，考古工作将其证据发掘出来：

赞于神明而生占也，参天雨（两）地而义数也，观变于阴阳而立卦也，发挥于刚柔而生爻也，和顺于道德而理于义也，穷理尽生（性）而至于命□□□□□□□□□□理也，是故位（立）天之道曰阴与阳，位（立）地之道曰柔与刚，位（立）人之道曰仁与义，兼三才（才）两之，六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六画而为章也。天地定立（位），山泽通气，火水相射，雷风相搏（薄），八卦相厝（措）。数往者顺，知来者逆，故《易》逆数也。

（帛书《易之义》）

这里的文字和传世本《说卦》的前三章大同小异，可见是后人将孔子之言冠于《说

① 20 世纪初，西方科学革命引起了思想的混乱和危机，为什么，说到底是西方传统形而上学的倒塌崩溃，代之而起新的科学思想纲领。新的科学思想纲领，形式是西方的，其内核却融合着中国的形而上学。中国的形而上学西行之后，经莱布尼茨、康德、黑格尔、布尔、罗素等人进行科学、哲学和逻辑加工后，已不是在故土时的原汁原味，但作为经历科学革命后现代科学理论基础，它的根吮吸着东方的营养，中国精神作了重要贡献。西方人讳言如此，有些是无知，有些人是由于西方优越论的顽固立场。对于中国人来说，则应对此大加弘扬，以捍卫历史真实和民族荣誉，捍卫中华民族对科学革命的形而上贡献。因此，讲易学不能只讲国故，讲《易传》发生，不能单讲浮出《易传》文字的线索，还要讲思维形态，展示出中华形而上学的风采。

以思想原则而论，实证精神的最高境界，是对西方的形而上学“ $A=A$ ”的追求，中国的形而上学，却具一元两分的对偶性质。在两千多年漫长的封建社会里，尽管改朝换代、王朝更迭不断，但易学却一直雄踞经学之首，也一直是儒、道、佛各派争相占领的理论制高点，成为雅俗人等共识共赏的意识形态。而且，中国思想史的分期，大体上以易学史的分期为转移，各个时期的代表人物，一般都是易学大师。因此，说“易学是中国思想文化的纲领”，“代表着中国人理论思维的特征”，绝非言过其实。

这样的易学，正是人们心目中的“易学”，它已实际上是“《经》《传》合一”或“融《经》入《传》”的易学。这种易学的特征是以《易传》为前提，人们对易学的解释，总是以《易传》所确立的原则（例如观物取象原则、八卦相重原则、易道阴阳原则、象数和义理原则等）为原始的理论依据，由此而阐发的易学，指导的易学，实现“ $A=A$ ”，也即实现了最为辉煌的实证。“经传合一”是由“经传不曾合一”的易学发展演变而出，其不可或缺的必要条件，就是《易传》的发生。和宇宙间任何事件的发生一样，《易传》的发生是需要能量和物质之水平的。这里的“能量和物质水平”是一个社会的和文化的概念，它将通过文化、思想、民族、语言、价值和方法等方面的历史发展，说明《易传》之哲理体系的发生、发展和落成。



卦》篇首，用以统率全篇，《说卦》因此而不再是纯粹的“象典”，它突出易学是“穷理尽性”的追求。“象符号”哲学化了。因此，“孔子为《说卦》加冕”，是正式为易学戴上哲理之冠。

经此加冕，八卦取象、所有的卦画符号和卦爻辞，都被归结为阴阳本体的存在现象，犹熊十力先生常用的比喻：大海与众沚。所谓“天道阴阳，地道柔刚，人道仁义”，“六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚”，都是对卦画和八卦取象的“一/--”本体论解释。而八卦的存在，即表现为“天地定位、山泽通气、水火相射、雷风相薄”形式的阴阳对偶：“三/三”、“三/三”、“三/三”、“三/三”。它再也不被理解为是卦画符号的两分。

在传统易学中，“天地定位”等等被大肆渲染为“先天八卦”而与“后天八卦”相对，理由是《文言》有言：“先天而天弗违，后天而奉天时。”这种胶泥于文句的附会，把问题弄得似是而非，让人也满头雾水。其实，事情本身是简单明白的，“先天八卦”是“阴阳”观照下的产物，它使八卦取象超越了“工具”的范畴，成为“阴阳”本体的展开形式，获得了本体的根据。它直接通往“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。

《说卦》分四阶段成书，是一个新鲜的易学观念，它揭去了八卦取象的神秘面纱，还它发生发展的历史真面目。同时也说明八卦取象作为《易传》的发端者，它开了易学发展的新生面，自己也有一个发育成长的过程。六十四卦作为八卦的复合体，也因八卦取象的成长而获得新的内涵。这个过程伴随着《易传》发生的始终，是一个理性化的由具体到抽象的成长过程，是一个指向形而上学的生长过程。它从一个方面，标志着中国理论思维的定型。

由于人们在“重卦说”中浸淫太久，常陷在一种自相矛盾而又不能自拔的困境。一方面，是盲信“伏羲始作八卦”，把八卦取象（或“设卦观象”）当作是易学的坐标原点；另一方面，又把《说卦》的问世安排得很晚，即使在《易传》的编次中，《说卦》也是晚出的。这不是很矛盾吗？但这种矛盾经常出现在同一著作中，甚至出现在同一篇文章里。倘无《说卦》，人们如何知道八卦取象？倘无八卦取象，又何来《说卦》？

《说卦》发生的四阶段说，正好解脱了这个困境，还使一些蒙混不清的问题得到澄清。请看以下三题。

第一，关于“重卦”。

历史上的“重卦说”，把八卦取象当作是易学的开始，至今仍是传说，不曾有过一丝一毫的证实。本书对其作了证伪，因为六十四卦发生的原始性，自动地排除了这种“重卦说”。还因为占筮的结构把八卦排除在外，八卦在占筮中无所作为，不可能发挥“重卦”作用。本书的观点是经过证明的，而且得到考古材料的有力支持，其证伪，是有效力的。



本书也讲“重卦”问题，但与历史上的“重卦说”大异其趣。首先，八卦不是易学的开端，而是易学发展的产物，这产物是对六十四卦的上下两分，首先是“分”，尔后才有“重卦”之合。其次，从六十四卦中析离出来的八卦，与对象发生“能指—所指”的相像关联，具有了“象意义”，它再也不是巫性符号的构件，直接就是“象符号”；这是非常革命性的事件，自源性解释突破巫氛的雾障，辟出了一条新路。再其次，作为“象符号”的八卦再相重为六十四卦时，它的“象意义”即在六十四卦身上复合，从而六十四卦也蜕去巫性符号的色彩，成为自身具有意义的“象符号”。

历史上的“重卦说”，是直观的结构相重，是“ $3+3=6$ ”或“ $8\times 8=64$ ”的相重，不问历史，不问文化，不问存在方式，只有附会传说的逻辑释放。新的重卦理论，是解释学的。它一点也不违背“ $3+3=6$ ”或“ $8\times 8=64$ ”的逻辑，而且这种逻辑首先表现为“ $6=3+3$ ”或“ $64=8\times 8$ ”的逆过程，是一种过程的逆转；这个逆转表现了历史的过程，表现了文化的变迁，表现了存在方式的转化。这就是解释、历史和逻辑的统一。

第二，关于《左》《国》取象。

《左》《国》取象筮案，占筮案总数的三分之二，它们的所取之象是从哪里来的呢？《左》《国》筮案与《说卦》究竟是何种关系？按照现在最通行的观点，大多学者都认为《说卦》是战国年间的作品。因此，《左》《国》取象就变成“无根”的现象。

例如，李镜池先生承认《左》《国》中的八卦取象，却又以为《说卦》至西汉中叶才成书。他说：“取象之说，在《左》《国》已开其端，《彖》《象》传已衍其流，不过范围未广而意义亦简”；他又说：《说卦》成书“最早也不出于焦（贛）京（房）之前”^①。类似的情况在其他著作中也常能见到，只是表述的语句和《说卦》成书年代的认定不同而已。

这又回到刚才提出的问题：倘无《说卦》，人们如何知道八卦取象？倘无八卦取象，又何来《说卦》？对于任何利用八卦取象来进行解释的人来说，八卦取象必须已经是他的前理解，如果不具这种前理解，他绝不可能作八卦取象的解释。不懂外语的人绝不可能用外语与人交谈。即使八卦取象已经成为了前理解，可以作八卦取象的解释，但彼此的前理解很不相同，其所取之象也会百花齐放，混乱不堪。唯有彼此的八卦取象来自同一个范本，大家的取象皆不离这一范本，才不致造成混乱不堪的局面。

春秋列国争霸，政治是不统一的。但民族和文化却是统一的，其中一个重要的例子，即《说卦》为春秋诸国取象释《易》的共同范本。春秋时的疆域已经非常辽阔，沃野千里不足说其广，交通与通讯都非常原始，在前后的三百年中，各国筮案中的八卦取象却皆与《说卦》同。请详表 3-4：

^① 李镜池：《周易探源》第 320 页，中华书局 1978 年版。

《左》《国》筮案之八卦取象^①

表 3-4

由此可以看到,《左》《国》筮案之八卦取象与《说卦》相同。高亨先生也认为“基本卦象皆同”,卦象的引申“有同有异”,他详举了六个相异点:

《左传》闵公元年解《周易》,以坤为马。而《说卦》曰:“乾为马”。其异一。又闵公元年及僖公十五年解《周易》,以震为车,《国语·晋语》亦曰:“震,车也。”而《说卦》曰:“坤为大舆。”其异二。又闵公元年及宣公十二年解《周易》,以坎为众。《国语·晋语》亦曰:“坎,众也。”而《说卦》曰:“坤为众。”其异三。昭公五年解《周易》曰:“纯离为牛。”而《说卦》曰:“坤为牛。”其异四。又昭公五年解《周易》,以艮为言。而《说卦》无某卦为言之说。其异五。(《周易释文》引《荀爽九家集解》本,《说卦》乾后有“为言”一条,与《左传》异。)僖公十五年解《周易》,以兑为輶,又以兑为旗。宣公十二年解《周易》,以兑为弱。而《说卦》无某卦为輶为旗为弱之说。其异六。……

先秦人讲八卦卦象,除其基本卦象外,余皆或同或异,甚有分歧。《说卦》所记仅是一家之言,不可专信。^②

高亨先生费了这样大的力气,所要证明的,不过是“《说卦》的战国成书”。证明《左》《国》八卦取象与《说卦》“六点相异”,也不过要证明“《说卦》乃一家之言”,这个“一家之言”至战国方出,《左》《国》所取乃“别家之言”。很可惜,高先生没有说这个“别家之言”是什么?它是不是《说卦》?或《说卦》的前身?

就本书的分析来看,高先生所举的六点相异,全是《说卦》发生第一阶段的事件。这个阶段的八卦取象是随机的,它就免不了随意性,出现些差异是不足为奇的。同时,相像关联的思维在乎于心中之“像”,不若形式思维那样刻板,在形式思维看来,“众”和“水”是很不相同的,但在相像关联看来,却有“众若潮涌”、“民众若水”的说法。

① 原稿表中空白——编者注。

② 高亨:《周易大传今注》第637~638页,齐鲁书社1978年版。



高先生所谓“基本卦象皆同”，实际上是说：《说卦》发生第二阶段的八卦取象是稳定的。其所以稳定，是因为这个阶段的取象不再是随机的，而是系统的，“象符号”和“象意义”的关联，受到系统的约束。

由此可以看到，《说卦》在春秋之际已广为流传，成为《左》《国》筮案取象共用的范本。各诸侯国在前后三百余年中的八卦取象，才能与《说卦》同。不然的话，在通讯和交通皆不发达的古代，筮案取象同于《说卦》就无法解释。若不尊重这个历史，即如李镜池、高亨这样的易学大师，也会思想混乱和言不由衷。《说卦》的战国发生说，要正视这一事实。

第三，关于《彖》《象》取象。

上引李镜池先生的话说：“（八卦取象）《彖》《象》传已衍其流”，意思是说，《彖传》《象传》已有八卦取象。但按照李先生对《易传》发生的排序，是《彖》《象》在前而《说卦》在后（这也是至今居主流地位的观点！），这里有难以弥合的矛盾，李先生以“衍其流”而无关痛痒地回避之、化解之。

相类的情况也见于高亨的作品。高氏虽认为《易传》的七种十篇皆出于战国，其顺序为《彖》《象》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》，也是《彖》《象》在《说卦》之前。高氏的考据很到位，作《〈彖传〉〈象传〉中之卦象备查表》^①，详列《彖》《象》中的八卦取象，涉及《周易》各章，并与《说卦》相对照比较，皆相符合。这本来说明《彖》《象》在逐条引据《说卦》，证明《说卦》的存在是《彖》《象》成书的要件，但高氏却作了与之相反的结论，认为《彖》《象》成书在《说卦》之先。这是时间反演的悖论。高氏又作《卦象与卦位》专题^②，以《说卦》之取象为基准，比照《易传》各篇，皆能列出表现者，这本来是证明《说卦》对于各篇的祖源关系，但高氏的结论却相反，《说卦》却放在许多篇的后面。这是源流颠倒的悖论。

以上三题表明，“重卦说”意义的八卦是不存在的；易学发展至八卦取象，其解释方式和文化性质都发生了根本的变化。《说卦》是八卦取象的文本存在，它发端于西周中叶，是《易传》中发生最早的。它经历了四个发展阶段。第一、二阶段的《说卦》，已流行于春秋各国，成为筮史取象的共同范本。《说卦》还是《彖》《象》各篇的重要构成，《易传》各篇皆引据《说卦》而释《周易》。

（三）“象”中有义理

象数派和义理派历来形同水火，似乎象数派不言义理，义理派不言象数。王弼倡“得意忘象”，“王弼扫象！”被象数派骂了千年。此骂无理，王弼之世，正当取象泛滥之时，逸象迭出，动辄以“天象”言事，欲将人之意识导向“意外之象”。在此情况下，

① 高亨：《周易大传今注》第25页，齐鲁书社1978年版。

② 高亨：《周易大传今注》第15~51页，齐鲁书社1978年版。



王弼倡导“尽意莫若象，尽象莫若言”，“得意在忘象，得象在忘言”（《周易略例·明象》）的言象尽意论，不正是与“意外之象”的神秘主义划清界线了吗？

所谓的“王弼扫象”，是说王弼释《易》从来不用卦象。反对派为了论证王弼“立意不坚”，从《周易注》中寻出了不少取象释《易》的例子，来证明王弼的自相矛盾。王弼之释《易》也实际运用了取象之法，李鼎祚《周易集解·序》比较郑玄与王弼易学之不同说：“郑则多参天象，王乃全释人事”，说明王弼更重视人事义理。其实，“王弼扫象”一语就是诬人之说，王弼不是“扫象”，而是“忘象以求其意，义斯见矣”，把“象符号”当作意义的载体，把“意义”当作人的追求。

把人理解为使用符号的动物，不是因为符号本身，而是因为符号显示意义。脱离了意义的符号，没有任何价值，也没有生命力。八卦符号在易学发展中之所以能异军突起，使易学获得新的生命，就是因为它作为取象的“能指”是具有“象意义”的“象符号”。“象符号”即是“象”，它启动了易学的自源性解释。自源性解释就是要让自身的意义显示出来，以说明一定的道理，因而“象”中有义理。易学史上的象数派，主流乃是通过象数以阐释义理，其根源正在于此；易学史上的义理派虽追求义理，但他们都和王弼一样，不能完全离“象”释《易》，许多义理都自“象”而出。

这里讲“象”中有义理，不是为了评说易学史上的象数派和义理派，而是要指出，《易传》的义理发生是据于“象”的。《说卦》成书的四阶段说明，八卦取象的理性方向是走向形而上，这个轨迹本身就是义理化的，形而上学不就是高度抽象的义理吗？除此之外，“象”中的义理还作了其他方面的伸展，用以说明人生和世界的多个方面。因此，《易传》中的义理许多来源于“象”，它们后来常是义理派的理论或文献依据，究其发生的根源，还得追溯到“象”。《说卦》之八卦取象，是《易传》各篇共同的祖源基因。

《易传》各篇卦画义理的卦象发生

表 3-5

	《乾》	《坤》
《说卦》	☰：天，父，刚，健	☷：地，母，柔，顺
《杂卦》	《乾》刚	《坤》柔
《大象》	天行健，君子以自强不息	地势坤，君子以厚德载物
《彖传》	大哉乾元，万物资始，乃统天	至哉坤元，万物资生，乃顺承天
《文言》	大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也	坤道其顺乎，承天而时行
《系辞》	天尊地卑，乾坤定矣	天尊地卑，乾坤定矣
《序卦》	有天地，然后万物生焉	有天地，然后万物生焉



(四)《说卦》为《易传》各篇的祖源

《说卦》为《易传》各篇的祖源基因，是说八卦取象的成分和意义，在《易传》各篇中都能找到；有如基因，被复制、转录、表达在《易传》各篇的结构里，即使有变异，也是“象符当”获得了新的“象意义”。从另一个方面来说，《易传》各篇虽各有自己的特点，但它们皆要借重《说卦》的内容来表达自己的思想。也就是说，《易传》各篇的思想，包括许多义理性命题，在相当大的程度上，是必须借助于八卦取象而加以发挥的。

例如：《大象》“天行健，君子以自强不息。地势坤，君子以厚德载物”，就是对《说卦》“三象天，三象地”的解释发挥；《彖传》“大哉乾元，万物资始，乃统天。至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，也是如此。这些解释与卦爻辞语句没有多大关系，它们主要源于“象”的解释。若无《说卦》的八卦取象，这些解释发挥是很难想象的，也不知《易传》各篇是什么样子。因此，《说卦》对于《易传》各篇的先有的“祖源基因”，请见以下证明。

1.《杂卦》中的《说卦》

《杂卦》是阐明六十四卦卦义最早的《易传》，其发生时间仅次于《说卦》。其开篇曰：“《乾》刚《坤》柔”，就是据《说卦》而发，直接和《洪范》中的“三德”（正直，刚德，柔德）相关联，与卦爻辞似无直接联系。“《乾》刚《坤》柔”一语，定下了后世易学的基调，它被反复地引申、拓展和变形，是多种理论的起点。

其他如“《震》，起也。《艮》，止也”，“《兑》见而《巽》伏也”等，也是从《说卦》中来。廖名春等引肖汉民先生说：

《杂卦》的“渐，女归待男行也；归妹，女之终也”，还有“未济，男之穷也”，都有取《说卦》乾坤为父母，震巽为长男长女，坎离为中男中女，艮兑为少男少女之象。《杂卦》所谓“震，起也；艮，止也”“兑见而巽伏也”，“离上而坎下也”，都是取自《说卦》。“艮，止也”是直接吸收，“震起”、“巽伏”是对《说卦》“震动”、“巽入”的间接吸收，“离上坎下”则是对离火炎上，坎水润下的引申。至于“乾刚坤柔”与《杂卦》的“乾健”、“坤顺”，更无歧义可言。^①

2.《序卦》中的《说卦》

《序卦》是关于六十四卦排列的陈述。它比《杂卦》进了一步，不仅以训诂的形式说明卦义，还应用这个卦义的排序，构造了一个宇宙和社会发展的发生学图景，以证明六十四卦卦序的合理性。这个发生学图景有着这样或那样的缺陷，它的许多环节都经不起推敲，但它的总体精神是昂奋的，若青春的激情、理想、勇敢和毛躁。

① 廖名春等：《周易研究史》第48页，湖南出版社1991年版。



《序卦》中的《说卦》内容是较为丰富的，在很多环节上都可分析得到。但最明显的表现是八卦自重的环节，它们直接来自《说卦》：

有天地，然后万物生焉^①……《坎》者，陷也。陷必有所丽，故受之以《离》。离者，丽也……《震》者，动也。物不可以终动，止之，故受之以《艮》。艮者，止也……巽者，入也。入而后说之，故受之以《兑》。兑者，说也……

3.《象》《彖》中的《说卦》

《象》《彖》二传逐卦解经，每卦都运用了八卦取象的解释。若无《说卦》，《象》《彖》二传的造句都是困难的。

《象传》中的《大象》是释卦的语句，句分上下，体例很整齐。上句全取《说卦》中的自然系统取象，是六十四卦全部八卦世界中自然复合物的构象；下句申论君子人格修养，使自然构象与道德价值互相匹配。终篇最突出的特征，是八卦构架下的天人合一。《象传》尚无《说卦》第三阶段的言语，但八卦构架下的天人合一，却是结束“交通天人”后新的世界观取向，推动八卦取象的宇宙论扩张。

《象传》中的《说卦》，每章皆是，例不胜举，这里就不举例说明了。有兴趣者最好读原著，也可读高亨先生的《〈彖传〉〈象传〉中之卦象备查表》。这里要指出的是，如果《象传》的作者不曾识得《说卦》，不曾有八卦取象之“天、地、雷、风、水、火、山、泽”的前理解，断然不可能有《象传》这样的作品。

《彖传》的情况与之相仿。但它“统论一卦之体，明其所由之主也”（王弼：《周易略例·明彖》），对《周易》解释的综合力度和意蕴，又比《象传》进了一步。《彖传》中的《说卦》，几乎每章皆有，读者可核对原文，也可见高亨先生的《〈彖传〉〈象传〉中之卦象备查表》，这里也不举例说明了。

《彖传》之八卦取象，比《象传》有四点进步：第一是不再局限于自然系统，《说卦》第二阶段的各个取象系统，在《彖传》中都有反映，加大了八卦取象的解释容量。第二是突出八卦取象的系统功能特征，《说卦》中指示动态功能的“健、顺、动、入、险、丽、止、悦”系统，在《彖传》中出现的频度最高，淡化了对象的具体性而强调了世界的功能性，天人合一有了更多的“接口”。第三是八卦取象深入至义理解释之中，从卦象内部扩张义理，如释《豫》（下三上三）：“顺以动，……天地以顺动，故日月不过，而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服。”这里的天人合一，不再是两片嵌作一处，而是同一卦象复合的不同表现。第四是八卦取象与卦位关系相结合，“象符号”的内在结构成为解释资源，所谓“乘、承、比、应”，“得位”，“得中”等等，皆是《彖传》开辟出的解释新途。

① 此处实指《乾》《坤》两卦，它们在《序卦》排定的卦首位置。依《说卦》：乾为天，坤为地。



由此可以明了,《说卦》是《象》《彖》二传的基本构成。《彖传》对《说卦》的运用比《象传》进步,解释视野也开阔许多。

4.《文言》中的《说卦》

《文言》只释《乾》《坤》两卦,也只涉乾、坤两象,以义理解释为重,与《说卦》最显疏离,而基本精神却相一致。《乾文言》之“位乎天德”、“乃见天则”、“重刚而不中”,《坤文言》之“地道也、妻道也、臣道也”等语,显然与卦爻辞语义相去甚远,而是借《说卦》的乾、坤之象来说明义理。

5.《系辞》中的《说卦》

《系辞》总述《周易》而论易道,是《易传》的总结性篇章。所谓易道,即是阴阳之道,“一阴一阳之谓道”是也。易道当然涵盖八卦取象之道,它的符号形式“—/--”,很大程度上就是从卦象中提炼出来的本体形式。《系辞》之八卦取象远未停留于具体的取象之法,而是论述八卦取象之道,为中国最早论述“象符号”的理论。

八卦成列,象在其中矣,因而重之,爻在其中矣,刚柔相推,变在其中矣。

是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月。

阳卦多阴,阴卦多阳,其故何也?阳卦奇,阴卦耦,其德行何也?阳一君而二民,君子之道也。阴二君而一民,小人之道也。

是故形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通……是故夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。

仰则观象于天,俯则观法于地,视鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。

类似的语句还可再摘引一些。但重要的是,这些关于八卦取象的道理,是在《说卦》广泛流传和应用的基础上,方才讲得出的,如果没有这样的基础,其理论概括是不可能的。若如现在主流观点所主张的那样,认为先有《系辞》而后有《说卦》,《系辞》中的这些议论就是不可解释的。

以上,逐篇考察了《说卦》在《易传》各篇中的存在,它非常“实证”地说明:《易传》各篇都流淌着《说卦》的血液,《易传》各篇也都吮吸着《说卦》的营养,《说卦》不仅比它们先在,而且这种“先在”表现为祖源关系,《易传》各篇是《说卦》的后裔^①。因此就不难理解,《易传》各篇在承继《说卦》基因的同时,也接受、充实和完善着“象思维”。

^① 这个问题最初的命题形式是:“《说卦》乃诸篇之首,诸篇之祖。”见吴前衡《论早期说卦》,《华中理工大学学报》(社科版)1997年第1期。



二、义理解易

义者意蕴呈显，理者道理阐述，义理解易即是通过《周易》文本的解释来呈显意蕴和阐明道理。占筮易学讲究对神灵的虔诚崇拜，讲究吉凶祸福的命运关怀，占断解释也要讲一番道理，那种道理虽是巫性的，是占筮“制造”出来的道理，但广而言之皆是“义理”。哲学性质的“义理”，是从巫性中脱胎换骨而来的东西，两者因“革命”有质的区分，也因“革命”而维系着前后相续的历史联系。

后世之人惊叹“易道广大”、“易道精微”、“易道深矣”，这个“易”或“易道”，皆与占筮易学无关，而是被看作理论体系。这理论体系首先是自源性的解释，不关乎巫性，而具理性形态，即通过自相协调的命题、范畴和命题系统，对人生和世界作统一的解释，各式各样的现象和意蕴最终都是这个统一世界中的不同景观，显示着一致的道理。故而易道广大、精微和精深。《周易》本为筮书，何以成为“自相协调的命题、范畴和命题系统”呢？这就是《易传》之功，《易传》作为“自相协调的命题、范畴和命题系统”，经传合一的《周易》文本，就不再是筮书，展现出新功能。各种现象的意义和道理被统一地协调起来，即人们所说的“义理”。

《易传》发端于八卦取象，《易传》“义理”就不能完全脱离“象意义”。“象意义”的解释学根源是“象符号”，“义理”则显示一般的意蕴和道理，具有语言的明确性，其解释学根源是一般符号，“象符号”亦在其中，这里存在着“蕴含”关系。在易学中，“象意义”实际上是“义理”的重要来源和重要存在方式，没有“象意义”也无一般的“义理”。“象意义”最终还得通过语言揭示出来，“象意义”过渡为“言语意义”是必然的。传统易学看不到这一点，为象数而象数，为义理而义理，各自都作自我倾斜，弄得形同水火。已经说过，八卦取象所展开的“象意义”凝结为《易传》的“义理”命题（如“天行健，君子以自强不息”等），它们常是后世义理派的理论和文献根据，易学中很多称作“义理”的东西，都有其“象”的根源，形同水火是没有道理的。

但两者之间又确有差异。“义理”不限于“象符号”，它的存在形式是语言，是语言形式的概念、范畴和命题，是理论形态的语言存在。当“象意义”或它的衍生物转化为语言形式后，它就会以语言形式转化为概念、范畴和命题，经此转化后，它就不再只是“象符号”的所指，它已经超越了“象”的所指而被提升为“意义一般”，并同时获取了“义理”的形态和价值。这时，视野中的图景不再是“象符号”和它的所指，而是通过概念、范畴和命题展开的境界、秩序和规则，意蕴丰富了自己的内容，道理展布于广阔的空间。

和卦象释《易》有些不同，义理解《易》没有一个可以明确认定的起点。占筮易学虽云命运关怀，但其中免不了一定程度的讲义述理，卦爻辞的民歌和历史故事，大凡都包含着朴素的道理，但它们不是概念命题体系。如前所述，民歌和历史故事最初



是作为占筮解释进入易学的，总是要讲述一定的意义和道理，但囿于巫性的限制，意义和道理都是散乱无序的。西周定鼎后，周初统治者讲求德性原则，德性价值实质上就是理性规则，它鼓励《周易》编纂和解释，朝着义理方向倾斜。《周易》卦爻辞与甲骨卜辞的性质是一样的，但语句形式却很不相同，少了许多赤裸裸的命运询问，多了一些格言警句，格言警句就是命题，它有耐人寻味而发人深省的道理。但格言警句在《周易》毕竟疏落，它不仅不能自成体系，而且是拱卫命运判词的。《周易》文本最浓重的色彩，乃是命运判词所表达的命运关怀。

随着德性价值的深入，特别是因为《易传》的开始兴起，占断解释的内部就起着变化，巫源性解释的垄断被打破，萌生出自源性解释的新方向。自源性解释本身就是理性方向，它要求《周易》文本直接显出意义。卦画符号显出“象意义”在这一革命性的变化中发挥了先锋作用，继之，卦爻辞中的一些命运判词也挣脱了原来的狭隘境域，上升为概念和范畴，超越出“粘贴命运”的浅薄状况，升华为宣讲义理的要素和根据。如《左·襄九年》“穆姜释筮”一例，穆姜就不同意让她出走的命运占断，而直接援引《周易》文本，对卦辞语句“《随》：元、亨、利、贞。无咎”作重新解释。这时的“元”、“亨”、“利”、“贞”、“无咎”已从命运判词中脱胎出来，成为人生反省要素的概念。这时就远离了趋福远祸的占筮主题，表达了对真、善、美的境界追求。这段出自占筮的话，后来稍作文字更动而被编进《文言》。占筮解释中涌现出超越命运的“义理”解释，是易学的重要进步，是对命运关怀的扬弃，但它还不足以改变《周易》的筮书性质，《周易》要改变自己的性质，必须有新的基础和新的原则。义理解易的常在，必须解决自身的生产和再生产问题，“穆姜释筮”编进《文言》一事说明，占筮是《易传》义理的根源之一。

义理解易是文化方向的转变，不是凭空拔起的空中楼阁。价值选择不满足于命运关怀，向着境界关怀的方向变迁，它就必须有思想观念的支撑。在占筮易学中，有且必然有关于意义和道理的阐述，人的世界任何时候都不可缺少意义和价值。但占筮的着重点是关于眼前之事的祸福吉凶，不需要抽象化的概念；它强调人的吉凶系命于天，须由占筮判定，占筮和占得之辞出自天命，对人世命运拥有无上权威，这权威不是基于理性而是基于信仰，人信仰天命，天命却不可知。故而意蕴和道理在占筮中是狭隘的，其来源是隐秘的，人们不去注重义理本身，而去注重与神灵的交通方式，故而和筮法的高度发展相比，义理是微弱的和从属的。义理解易不是占筮易学的特征，占筮易学也没有义理的生产和再生产机制。

义理解易一般不需占筮，它有且必然有关于命运的思考，但着重点已不再是眼前的吉凶祸福，而在于追求有人生的意义，寻求社会关系的协调，探索穷究天人的道理，这样就超越出眼下的境遇，而放眼于大千世界。吉凶祸福不再具有绝对的权重，它被予以理性的审视，意义和道理成为更高的准则，把生命的价值融入更大尺度的世界中去称量。这时，仰命于天的占筮行为，戚戚于祸福的利害计较，就不再是精神的追求，



变为了俗文化，成为“不足道哉”的东西。探索人生世界，引领着新的文化潮流，它采取的易学形式，即义理解易。古代学者耻言《周易》为筮书，是不明易学发展既有承续又有革命的道理。打破占筮枷锁的易学，必须要展现出概念、范畴和命题体系，以适应新的历史文化要求，概念、范畴和命题体系，就是义理的生产和再生产机制。《易传》即是这种转变的过程和产物。总的来说，《易传》各篇就是依托《周易》而伸展出的概念、范畴和命题体系，《易传》便是由它们构成的整体。义理解易因此而获得了稳固的基础。

（一）占筮中的义理发生

义理解易的渊源与易学同在。占筮易学作命运关怀，少不了要讲趋吉避凶的道理。广义地说，这样的道理也属“义理”。但它掌握在天命手中，这种巫性，决定了占筮中的“义理”，不是“人的”，而是“神灵的”。占筮中的“义理”，随占筮而转移，针对具体筮问而发，各说各的，相互间缺乏内在联系。《周易》文本六十四章，每章内部有连贯性，彼此之间却是相互独立的。说“《周易》是古代社会生活的百科全书”，褒义的理解是说它内容丰富，涉及古代社会生活的各个方面，也有通过《周易》研究古代社会的著作问世。若作贬义的理解，则是六十四章各自为政，没有共同的主题。这即是说，筮书《周易》的共同基础是占筮，没有理论观念的统一性，“义理”随机而现也随机而去，多取隐喻的形式来表现自己。

八卦取象开始了《周易》的自源性解释。因八卦是取象符号，六十四卦卦画便褪去巫性之色，成为具有“象意义”的“象符号”，“象符号”的功能即是实现“象意义”的生产和再生产载体。“象意义”亦属“义理”的范畴，义理的生产和再生产通过“象符号”找到了一种存在方式。《周易》的“象符号”和“象意义”，最终都须变换为语言方可为人理解，故而要有《说卦》这样的“象典”，把“象”变换为语言。这样，“象意义”的生产和再生产就具有了语言形式，转化为一般“义理”。八卦取象是作为新生事物进入易学的，它开始时附生在占筮的机体上，其颠覆筮法的解释力量前文已经作过分析，这种解释力量中就伴生有“义理”的生产和再生产，其表视形式就是占筮中的义理发生。

《左》《国》筮案伊始，《说卦》已发展至第二阶段，故而显出相当娴熟的卦象释易之法。这时，占筮和占得之辞依然拥有无上权威和采取命令式，取象之法虽不受占筮制约，但取象解释还要围绕筮得之卦和筮得之辞进行，“义理”之阐述也只能围绕筮得之卦和筮得之辞进行。义理的发生不是主动的，基础也很狭窄，占筮若笼，义理若鸟，缺乏应有的发展空间。春秋之初的《左·庄二十二年》“生敬仲筮”、《左·闵元年》“毕万筮仕于晋”、《左·闵二年》“生成季之筮”等春秋早期筮案，就是这种情况，而且笼子很小，鸟的回旋余地也很小。

到了春秋中期，占筮的权威性受到挑战，占筮的穹顶已遮掩不住解释的视野，即



即使是筮法失效了，占断解释却照样进行。这时的占断解释多是一种形式，解释的内容已经可以摆脱筮法规定，《国·晋语四》之“董因迎重耳筮”和“重耳亲筮”，《左·襄九年》“穆姜解筮”就是这样的情况。从技术层面上讲，可将其称作“筮法变通”^①，但在观念层面上，它却表明：筮法通闭是无所谓的，解释的力量在于发掘《周易》文本的意义和道理。由占筮易学苦心经营数千年而建立的精妙筮法，但在新的观念面前却顿然贬值。占筮和占得之辞失去了命运规定的权威，变成了可以讨论、可作变通的问题。讨论和变通，就是意义和道理在发挥作用。以上三例，“鸟”虽有了破“笼”回旋的余地，但却不具独立生存的能力，平时仍养在“笼”中，伺机才破笼而出。

鲁昭公十二年，费邑邑宰南蒯将作叛乱，筮得“《坤》䷁之《比》䷇”，占辞为“黄裳元吉”，这本是大吉大利的好占辞，但子服惠伯却说：

吾尝学此矣，忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰“黄裳元吉”。黄，中之色也。裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠，不得其色。下不共，不得其饰。事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫《易》不可以占险，将何事也，且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。犹有阙也，筮虽吉，未也。

在这里，虽然占筮完全合乎筮法的要求实行，但却出现了高于占筮的原则：“忠信之事则可，不然必败”，“《易》不可以占险”，“中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。犹有阙也，筮虽吉，未也”。这些原则是道德理性原则，它们在这里显得比占筮更有价值，不仅对于占筮结果，而且对于占筮本身，都拥有否决权。此例虽为筮案，但却显出了一种反驳占筮合法性的道理，宣布道德理性更在占筮之上。“鸟”虽还在“笼”中，但“鸟”已长大，已从内心蔑视“笼”的存在。

这种思想和《左·襄九年》之“穆姜解筮”是互相呼应的。穆姜说：“有德方无咎”，将“有咎”“无咎”的命运安排，由飘渺的神灵指判转移至人的德行修为，这一棍直捣占筮易学的核心。“有德者无咎”，这是新的价值原则，这个原则不因占筮而有所改变！这是穆姜给后人的警示。子服惠伯说“《易》不可占险”，即占筮不佑为恶犯乱之事，若守德无阙，而“参成可筮”。命运神灵在这里被转化为义理的工具，道德人格表现为高于占筮的权威。占筮的形式虽还存在着，但已风光不再。

以上是义理释易在占筮中兴起的情况。它一方面说明占筮易学是哲理易学的母体，尚无占筮易学深厚的历史铺垫，不会凭空掉下一个哲理易学。到春秋中期，占筮易学已经过熟，它的内部生长出新的东西，随着取象解释的兴起，义理也在成长着，命运关怀也向着理性道德的价值方向转移。另一方面，它又说明占筮是限制义理发展的僵

① 吴前衡：《春秋筮法》，载《中国哲学史》1997年第4期。



化形式，义理的充分发展，不能关闭在占筮的笼子里。

旧时的经师皆以为，《左》《国》筮案的取象是“伏羲作卦”的明证，近现代的易学家又以为，《左》《国》筮案是占筮迷信而不屑一顾。这两种态度貌似针锋相对，实际上都是认为只有一种模式的易学，以为易学的发展只有量的积累，而没有质的跃迁，故而他们都不能察觉到《左》《国》筮案中两种文化的张力，感觉不到它是挽歌形式的摇篮曲。挽歌是对逝者的怀念，摇篮曲是对未来的殷切希望。

（二）早期的引《易》述理

义理发生的根源，还可追溯到早期的引《易》述理。它说明《周易》在古代的地位很高，人们讲述道理，要借重《周易》的权威，采取引经据典的形式。

引《易》述理的现象发生较早，最早可溯至西周中叶。《尚书·君牙》有：“心之忧危，若蹈虎尾，涉于春冰。”这是一种形象的比喻，所述却是心存忧患、谨德竞业之理。比较《周易》：“若蹈虎尾”正是对《履·卦辞》“履虎尾，不咥人，亨”、六三爻辞“履虎尾，咥人，凶”，九四爻辞“履虎尾，愬愬终吉”的综合复述，“涉于春冰”是由《坤·初六》“履霜，坚冰至”的解释引申。《君牙》是周穆王任命君牙为大司徒的册书，引用《周易》中的以上两句，正是告诫君牙要心存忧患，克慎克谨以勤劳王命。这一情况说明，《周易》作为筮书的功能正在悄悄发生变化，渐为理性典籍，西周中期之时，已被当作经典引用，扮作义理之书的角色。

时至春秋，这样的角色转换愈益频繁，出现了许多引《周易》而宣讲义理的事例。因为当时的《周易》文本尚无爻称，故宣义理时的称引也不能不用占筮惯例、以“《A》之《B》”句式作定爻陈述。《左》《国》筮案中的不少案例：如《左·宣六年》伯廖释“《丰》之《离》”；《左·宣十二年》知庄子释“《师》之《临》”；《左·襄二十八年》子大叔释“《复》之《颐》”；《左·昭元年》医和释《蛊》；《左·昭三十二年》史墨（即蔡墨）释《大壮》等等，都是这样的角色转变。他们解易，借用了占筮定爻的陈述句式，实际并无占筮的发生，都是引《周易》卦爻辞而阐明意义或讲述道理。

从这些案例可以看到一个很别扭的现象，引经据典的对象是《周易》卦爻辞，而卦爻辞的称引却是筮法的变卦句式。本来是在直接宣讲《周易》义理，但偏偏采用间接称名的方式，犹《红楼梦》中的王熙凤，不称其名，偏称“琏二奶奶”，或“贾宝玉舅舅的女儿”。这种情况再次说明，占筮形式是义理解的桎梏，欲使《周易》义理得以充分发展，《周易》文本就得增补爻称。

引《易》述理是“义理”的一个根源，它虽借用了占筮陈述的引称，在内容上却是非占筮的，代表着一种新的易学存在趋势。但这种引经据典的方法，不可能使《周易》文本性质得以根本的转变，引经据典毕竟是局部的解释，它只能深化被引语句的解释视域，对《周易》文本性质的改造却无能为力。欲使《周易》文本义理化，必须进行系统的改造，使其可被理解为概念、范畴和命题系统，实现义理的生产和再生产。



这一系统的改造工作，是由《易传》来完成的。

(三) 作为概念命题系统的《易传》

《周易》由筮书转变为哲理典籍，得益于《易传》之力。《易传》的内涵是丰富的，除前面屡屡提到的八卦取象和“象思维”外，另一个重要特征，就是作为概念、范畴和命题系统。这样一个系统不是共时性的东西，而是历时性的建构。以下就逐篇展开这个建构的线索。

1. 《说卦》之义理

《说卦》的开始发生是《易传》的起点。它不是一下子就完成的，前面指出，其发生经历了四个阶段。《说卦》是一部“象典”，八卦之“象”，是由语言予以说明的，“象意义”也都皈依于语义，故而“象意义”也都蕴涵于“义理”之中。“象意义”在不同的阶段上有着不同的表现，不同阶段上的义理表现也不相同。

《说卦》发生的第一阶段，八卦符号与所指对象的相像关联是随机的，其“象意义”显得是无序的罗列（见“表3-1”）。它的历史功勋是冲绝卦画符号的巫性垄断，赋予其自源性意义的可能性。但就这个阶段的八卦取象本身而言，它和符号的“能指—所指”关系一样，是一种规定，无多少道理可言。若问这种规定有何特殊之处，只能说存在着相像关联。相像关联是一模糊概念，在对象无序罗列时，相像关联也被掩迹于凌乱之中，不呈显在状况。这时的义理是贫弱的。

《说卦》发生的第二阶段，八卦符号与所指对象的相像关联呈系统性（见“表3-2”）。这是理论思维的重大跃进，八种“一/--”三联体作相像关联的“能指—所指”，合成起来，即是一个系统的整体，相像关联表现为整体观照下的取象。所取之“象”不再是独立的所指对象：所指对象不再是单独的“所指”，它总是系统整体中的一个成员，相对于整体它总是部分，和其他符号的所指同在这个整体之中；因此而在整体中占据一个位置，作为整体的一种构成或一种功能，和其他所指共居在同一整体的相互关系中。这样的“象意义”虽有具体的所指，但它永远在整体之下，在相互关系之中，且通过整体和相互关系方显出意义的价值。

《说卦》第二阶段所发生的这些情况，对中国思想文化的影响，是至实、至深和至远的。从《左》《国》至当今，不绝于书，不绝于耳，且总有切身的感受。这里虽然没有值得特别一提的概念和命题，但它作为样板，常拭常新，具有无穷无尽的生命力。这种系统性整体构造的方法是直观可见的，整体和部分的关系也是屡试不爽的，特别是，“在整体之下，在相互关系之中”，更是人生无时无刻不发生着的深刻体验。它存在于人们的感悟之中，融化在伦理规范里，表达为各种各样的理论形态。它的这种样板作用，实际上就超乎概念和命题的规定，所谓“立象以尽意，设卦而尽情伪”，成为原创性的理论思维模型。

由于系统性取象的巨大成功，它的同构性随时随机都能发现，故而在《说卦》的



第三阶段（时间稍早于孔子），对它作了宇宙论性质的理论扩张。其宇宙论性质，有两个要点，一是以“万物”的名义说话，一是赋予以“时空”的性质（见表3-3）。“万物”者，各种各样的存在物也，即存在者的一般，这时八卦符号的“象意义”，就不再是具体的所指对象，所指是“万物”，是“万物”共享的一种品质，这时的整体性也不再是具体的某个系统，而是总和万物的宇宙。系统的道理被升华为宇宙论的道理。其义其理之所以如此，是因“时空”的性质就是如此，“万物”皆在东南西北之内，也皆历春夏秋冬四季，它们俱为八卦之“象”，为万物之宇宙的内在秉性。至此，“象”的义理实现了外延的最大扩张。

到了《说卦》的第四阶段，“象”的义理更进入形而上之“道”的境界。说《周易》卦符之所以有如此巨大的能耐，是有其内在理性可循的。“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性而至于命。”这是说的义理之根，此“根”的终极形式不过是“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”它的展开即是天道阴阳，地道柔刚，人道人义，天、地、人因此而“立”了起来。

这段文字义理精深，向来是义理派武库中的常备军，殊不知它的根源在八卦取象，是“象思维”长期发展而提炼出来的理论。曾经指出，这段文字是孔子为《说卦》的加冕，孔子易学特点在“观其德义”，他以“圣人”的名义说的这番话，也是对“象思维”之相像关联的理论说明。

2.《杂卦》之义理

在《易传》各篇中，《杂卦》是最少受到重视的。自韩康伯作了“杂糅众卦，错综其义”的评语后，各家皆类此而语焉含糊，用力不多，不识《杂卦》乃系统的义理解释易之首。它第一个使六十四卦全部具有概念形态，《周易》因此而成为可由概念而展开意义的文本，其时不迟于西东周之交。

《周易》原本有卦画、卦名和卦爻辞，没有一个概念对它作概括的说明。或许有人会反问道：难道卦名不就是概括该卦的概念吗？答曰：此论差矣！卦画原本只是有图而无名的符号，有了《易》文本后，民间歌谣或历史故事演变成了卦爻辞，歌名或故事之名也就变成了卦名；卦名只是称谓而不是概念，就如人之姓名只具指称作用而一般无概念意义一样。在这种情况下，若问“《乾》是什么？”那就只有把《乾》卦的卦画和卦爻辞全都呈现出来，非此不足以回答“《乾》是什么”的问题。若问“《乾》有何意义？”那就要把卦爻辞总释一番，不能简单明确地概括之。卦名的内涵和外延皆受占筮左右，它不是概念。

有了八卦取象之后，卦画成了复合性质的“象符号”，卦名所指称的内容丰富了许多，它的自身有了“象”的支持，也有了“象意义”，但却并未因此而变成概念，而仍然只是一个称呼，只是称呼多了许多内容。若是要回答以上问题，它还仍然如上述一样，不过是罗列得更多而已。八卦取象不能使卦名自动变为概念。



在占筮易学时，六十四卦各有名称，能对各卦作彼此的区分就足够了。这样的区分对占筮是非常重要的，但占筮并不直接解释各卦的卦义，《周易》是筮书而不是读本，占断解释针对的是具体筮问，每次各不一样，概念是无所作为的。

八卦取象之后，卦象符号有了“象意义”，“象意义”是“象”的呈现和罗列，这就产生了一个问题：“每个八卦符号‘象’的‘相像关联点’在哪里？”要寻找这个“相像关联点”，就促进了概念的发生。“相像关联”的各“象”是其外延，“相像关联”的自身品质，则是其内涵，卦象符号实际上概念化了。《说卦》发展有四个阶段，每个阶段都表现出理性的进步，其底蕴就是卦象符号的概念化，是它们所体现的概念和概念系统在进步。

八卦取象也使卦画成为“象”的复合体，具有了“象意义”，卦画获得了自源性解释。自源性解释也无可挽回地卷入卦爻辞，卦爻辞语句不再是天命意旨的注释，它的自身存在直接就有意义。此时，卦名的性质也发生着转变，它已不仅仅是卦画和卦爻辞的一个称谓，同时又是“象意义”和卦爻辞语义组成的“意义指代物”。其指代，就是要进行总括，以概念的形式把“象意义”和卦爻辞语义整合为统一的意义整体。于是就有了对卦名的定义，使其概念化。

《杂卦》就是对卦名实行定义，使其成为概念。其曰：

《乾》刚《坤》柔。《比》乐《师》忧。《临》、《观》之义，或与或求。《屯》见而不失其居。《蒙》杂而著。《震》，起也。《艮》，止也……

这里都是对卦名作定义，使其成为概念。概念的外延即是它在《周易》文本上的所辖，概念的内涵则是《杂卦》之所予。如卦名《乾》变作概念“乾”，外延是《周易》文本上的《乾》卦，内涵就是这里所赋予的“刚”。对卦名作定义，有些是直接取自卦画的“象意义”，前面“《杂卦》中的《说卦》”，已举过这方面的例子。但也不全尽然，有些定义则是结合卦爻辞语义而采取卦名字义训诂的形式，如“《复》，反也”、“《恒》，久也”、“《革》，去故也”、“《谦》轻而《豫》怠也”等皆是。这样的定义是否合式，是否好？那是另需讨论的问题，重要的是，它使卦名变成了概念，通过卦名，能对全卦获得概念的理解。许多学者称《杂卦》“言简意赅”，“言简意赅”是什么？就是使其概念化，就是使其义理。

《杂卦》是对《周易》第一个系统的义理解释。卦画和卦爻辞的意义被概括在卦名概念里，《周易》被概念化了，它有义理可讲，所谓“言简意赅”，即是对义理的体悟。卦名因此而从筮书中解放出来，卦名自有义理，它就不必再依附占筮。这样的改造具有系统性，遍历六十四卦，是一次全面的脱胎换骨，《周易》文本因此而发生着系统的转变。它不再是纯粹的筮书，各章都独自呈现出义理，卦名概念成为构成《周易》概念性骨架，义理展开又获得卦象之外的新基点。



《杂卦》对《周易》的义理解释，不免失之于粗放，“言简意赅”的贬义理解，就是说它不够深入。在排斥占筮的义理解释之初，只能有《杂卦》这种较为笼统的解释。若是系统的义理初见世面就条分缕析，义理彪炳，反倒是违反常规的事。《杂卦》开义理解释易的风气之先，功不在释义之粗精，而在于开辟了新方向。

过去的易学，一直把《杂卦》附于《易传》之末，认为它是最晚出的《易传》篇章，实际上是没有道理的。若是《易传》的义理解释系统已具相当规模、内容已相当齐备，理论构架已相当强固，再去做这种笼统初级之事，既违时宜，也没有意义，反倒是画蛇添足。所谓“杂糅众卦，错综其义”的说法，不过是姑妄说之。由于《杂卦》义理简薄，因此而被判为《易传》之末，很有些“以貌取人”。但近来也能听到相反的声音，廖名春等先生说：“《杂卦》应该不会晚于《彖传》。但它也绝不会早于《说卦》”^①，是很有见识的。就相互关系来讲，廖说是很正确的，但该说失之于不细，缺乏绝对年代的判断，也漏掉了一些中间环节。

《杂卦》虽显初级，但它却是一个伟大的起点。《杂卦》呈显出一个与占筮完全绝交的义理系统，给易学整体以全新的面貌，人们有了一个完全用概念语言刻画的《周易》存在。《周易》也因此而开始越出筮书的界线，以卦名的意义示人以道理。在《杂卦》中，天命观的假设不见了，筮法也没有任何地位，一切占筮的要件皆被废除，只有卦名意义的展现。“象意义”通过卦名概念化了，训诂也是明义而讲理的一种方式。在《杂卦》中，《周易》文本已褪去了筮书的表象，展现为由概念纲领的文本。尽管当时占筮还在继续，甚至还居于统治地位，但新的方向已经升起，占筮既在内部遭受着八卦取象的颠覆，又在外受到义理解释系统的挑战，占筮易学的数千年基业，将毁于春秋之世矣。

3.《序卦》之义理

《序卦》是专论六十四卦排序的《易传》，如何排序？且在后文分解，这里仅把《序卦》当作义理发生的一个环节，讨论《序卦》中的义理。

《序卦》中的义理表现，比《杂卦》进了一步。其进步，不是向着《周易》内部深入，而是在前期《说卦》和《杂卦》的基础上，利用卦名概念作了一个宏大的外部建构。其建构是使用概念而成长为命题，展开一部宇宙和社会发展演化的宏论。今天的人，有理由对这个演化理论提出各种指责，但在近三千年前，它是非常了不起的，它说明世界的演化是世界自身的事情，没有给神灵留下任何栖身之地。

《序卦》之宏论，根于前期《说卦》和《杂卦》，要以它们为前理解。八卦取象在《序卦》中的存在已经论过，“象意义”被溶解在世界演化的过程中。若比较《序卦》和《杂卦》，也能明显看到前者对于后者的继承性，《序卦》的许多概念直接取自《杂卦》，

^① 见廖名春等：《周易研究史》第48页，湖南出版社1991年版。



许多命题也在《杂卦》之概念基础上进行。请见表3-6:

《序卦》和《杂卦》卦名概念对照表

表 3-6

《序卦》	《杂卦》
《乾》: 天;	刚;
《坤》: 地;	柔;
《屯》: 盈、始;	见而不失其居;
《蒙》: 蒙、稚;	杂而著;
《需》: 饮食之道;	不进也;
《讼》: 必有众起;	不亲也;
《师》: 众, 有比;	忧;
《比》: 比, 有畜;	乐;
《小畜》: 畜然后有应;	寡也;
《履》: 礼也;	不处也;
《泰》: 通也;	(通);
《否》: (不通);	(反其通);
《同人》: 与人同物归;	亲也;
《大有》: 有不可盈;	众也;
《谦》: 有大能谦必豫;	轻也;
《豫》: 豫必有随;	怠也;
《随》: 以喜随人必有事;	无故也;
《蛊》: 事也, 事而可大;	则飭也;
《临》: 大也, 然后可观;	或与;
《观》: 观而后有所合;	或求;
《噬嗑》: 合也;	食也;
《贲》: 饰也;	无色也;
《剥》: 穷上反下;	烂也;
《复》: 复则不妄;	反也;
《无妄》: 有无妄, 然后可畜;	灾也;
《大畜》: 畜然后可养;	时也;
《颐》: 养也;	养正也;
《大过》: (养而动之);	颠也;
《坎》: 陷也;	下也;
《离》: 丽也;	上也;
《咸》: 夫妇之道;	速也;



《恒》:	久也;	久也;
《遯》:	退也;	则退也;
《大壮》:	物不可终壮;	则止;
《晋》:	进也;	昼也;
《明夷》:	伤也;	诛也;
《家人》:	家道穷必乖;	内也;
《睽》:	乖也;	外也;
《蹇》:	难也;	难也;
《解》:	缓也;	缓也;
《损》:	损不已必益;	盛之始;
《益》:	益不已必决;	衰之始;
《夬》:	决也;	决也;
《姤》:	遇也;	遇也;
《萃》:	聚也;	聚;
《升》:	升不已必困;	不来也;
《困》:	困乎上必反下;	相遇也;
《井》:	井道不可不革;	通;
《革》:	革物者莫若鼎;	去故也;
《鼎》:	主器者莫若长子;	取新也;
《震》:	动也;	起也;
《艮》:	止也;	止也;
《渐》:	进也;	女归待男行也;
《归妹》:	得其所归者必大;	女之终也;
《丰》:	大也;	多故也;
《旅》:	旅而无所容;	亲寡;
《巽》:	入也;	伏也;
《兑》:	说也;	见;
《涣》:	离也;	离也;
《节》:	节而信之;	止也;
《中孚》:	信者必行;	信也;
《小过》:	过物者必济;	过也;
《既济》:	(过之)	定也;
《未济》:	物不可穷也;	男之穷也。

以上之比较，概念义相同相近者，一眼就可看出，而且为数相当多。这就是说，



《杂卦》所谓的“言简意赅”，在《序卦》中又重现出来。两者看去形式不尽相同的地方，实际上是以对《杂卦》概念的理解为基础，将其展开为命题。如《杂卦》说：“《讼》：不亲也”；《序卦》说：“饮食必有讼，……讼必有众起”，就说明了“不亲”的原因是饮食（也可引申为财产）分配不公，于此当然就“不亲”了；诉讼不是单方面的或私下的行为，必有众起，是公开的“不亲”。这样的事例还有很多，稍作体察，都不难明白，这里就不再详举了。

《序卦》对于《杂卦》义理的进步，不仅在于把概念演成命题，还特别是讲述了一番自天地以来世界发展的大道理。这番大道理以《周易》的卦名概念为顺序的，神灵被驱逐出去了，巫性见不到了，它努力陈述一个理性的创世纪。虽然其中的许多环节道理并不充分，说它“牵强附会”也不过分，但其理性方向是明确的，它要从存在者的存在中找到存在的根据。我们今天称为“科学”的东西，历史上也曾采取过错误的概念形式，例如“质量”概念本是“惯性的量度”，但却被错误地当作是“物质量的大小”；基于“自然选择”的进化论，也曾表述为“用进废退”的形式。科学的进步否定了“物质量的大小”和“用进废退”的真理性，但绝不否认它们是科学发展的真理环节。对于《序卦》所描绘的世界图景也是这样，我们完全可以否认其中的义理不实，但应当充分尊重它追求义理世界的努力。

有作者说：“《序卦》上半篇言天道发展，下半篇言人道发展”，其根据是不足的。上半篇言人道的地方不少，如“《需》者，饮食之道也。饮食必有讼”，“物畜然后有礼，故受之以《履》”。讲的都是人道。下半篇言天道的地方也不少，如“《震》者，动也。物不可以终动，止之，故受之以《艮》。《艮》者，止之”，就可作天道的理解。事实上，在《说卦》中，在孔子解释《损》《益》时，它们都是被当作天道来理解的。因此，对《序卦》的上下半篇强作天道和人道的分割，很没有道理。《序卦》的作者是否有很自觉的天人合一观，不好作判断。但《序卦》的表现，却是天人一理，天和人，处在一个统一的发展统绪中。

4. 《象传》的义理

《象传》由《大象》和《小象》两部分组成。它们不成于一人之手^①，甚至不成于一个时代，在义理发生线索上的位置，也是各不相同的。

《大象》是释卦的，更准确地说，是阐明卦画的“象意义”，并作人格伦理的义理投射。它要通过卦画存在自然系列（天、地、雷、风、水、火、山、泽）的表达，说明天之德性，与之相应，则是君子人格的道德修养，表达人之德性。故而《大象》六十四章，每章只有一句话，但各句的句式整齐：上半句言天说卦德，下半句言君子说人德。这是《大象》的风骨所在，有象有德，天人合一。这种品格是深入到卦画内部

^① 参见李镜池：《周易探源》第304页，中华书局1978年版。



发掘出来的，超越了《杂卦》和《序卦》义理。

在占筮易学中，命运神灵或天命都是人格化了的，故而人与天能够互相交通，彼此交往，人可以向天祈问命运，天也有自己的意旨以回答人间的祈询。只是这一切都要以神秘的方式进行，要举行筮仪，要通过筮法，要经由专门的筮史来执行，把天的意旨带回人间。随着新易学的兴起，占筮易学之交通天人的巫学体验，逐渐淡化而走向破灭，神灵之天让位于对象之天。天不再是命运的主宰，而是自然界现实的实在对象，它们和人的关系是平等的。这种新的观念首先通过八卦取象表现出来，天和人同为“象符号”的所指，其“象意义”是平等的。表3-2的系统取象看得特别清楚，其表示天的“天、地、雷、风、水、火、山、泽”之象，与表示人的“首、腹、足、股、耳、目、手、口”，与表示社会关系的“父、母、长子、长女、中子、中女、少男、少女”，存在着相像关联。所谓“近取诸身，远取诸物”，讲的就是身物的同等性，表达新的天人关系。当八卦取象作宇宙论扩张（表3-3）之时，新的天人观也随之扩张，成为宇宙论的基本色调。

由此可见，八卦取象已经包含着天人合一的思想和方法，用以取代巫性的天人交通。不过，它没有直白地说出来，而是寓于“象思维”的方法之中，并作为传统，得以继承和发展。突出表达天人合一道理者是《大象》，虽然它也没有直白的天人合一的命题，但它的每个语句都是天人合一式的，上半句取象言天，言天之德，下半句取义说人，说人之德，要求人德师法天德，人德与天德和谐，每个语句都给人以“天人合其德”的启迪。这比八卦取象又进了一步，天人合一不再寓于方法之中，而直宣义理于外，《周易》各章因此而不仅仅是有象有义，特别是有德，“象”和“义”也都归化于“德”，的一般结构为天人合一。

《大象》之有象有德、天人合一的显在，赋予《周易》以新的意义，易学因此而呈出新面貌。历史地看，它和周初统治者所倡导的德性价值内在相关，德性价值通过《大象》被易学化了，天人关系有了新的归宿，人们很自然地想到它和倡导德性之代表人物周公的联系。现实地看，它使易学的面貌焕然一新，《周易》文本和八卦取象都豁然敞开新的意境，自然会令识者惊喜。《左·昭二年》“韩宣子聘鲁”，在鲁大史处观《鲁春秋》和《易象》所发的慨叹，正是这种心情。其记曰：

二年春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”

《鲁春秋》即为鲁史，身为晋卿的韩宣子不曾读过，是很容易理解的；鲁作为周公的封国，其典章制度、价值规范更多地体现德治色彩，也是很容易理解的；因而《鲁春秋》引起以上感叹，是情理之中的事。但对《易象》也如何有以上感叹呢？这就首先要弄清：《易象》是什么样的书。



杜预《左传注》云：“《易象》，上下经之象辞”，以为它就是《周易》经文。这个观点对经学产生了长久的影响，其实是站不住脚的。李学勤先生指出：

这个解释是有问题的，因为《周易》经文当时为列国所俱有，韩起没有必要到鲁大史处观览，也不会为之赞叹。即以《左传》《国语》来说，记筮占达二十余例，占筮者分属周、鲁、齐、卫、晋、秦、陈、楚等国，多系《周易》。其中晋的筮例最多……都证明晋国是有《周易》一书的。^①

李先生的批评是很有力量的，不能把《易象》当作是《周易》经文。根据同样的理由，也不能把《易象》看作是《说卦》类型的取象之书，因为晋筮中多为取象的案例，证明晋国也有取象之书，用不着去鲁大史处去观览，还作一番慨叹。韩起身为晋国重臣，韩氏亦为晋国的大世家，绝对不会对这种情况置若罔闻。据《史记·十二诸侯年表》，韩起的曾祖韩简就曾说道：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？”（《左·僖十五年》）可见韩氏家族自有易学的深厚修养，因而韩起在鲁国大加赞叹的《易象》，虽是有《易》有“象”，但绝不可能是流传泛泛的易学之书，而是刷新易学面貌的新书，它应该就是《大象》。

《大象》六十四章，与《周易》整齐对应，有象有德，构成天德与人德和谐对应的世界图景。它已深入到《周易》内部，对卦画作明确的取象解释，由此而引申出君子人格的道德修养，其义理远非训诂卦名的《杂卦》可比，也远非从外部解《易》的《序卦》可比，它是使易学面貌焕然一新的东西。但它却具有“有《易》有‘象’”的文本形式，有理由名曰《易象》。这一新生事物出自鲁国史官之手，也是很合情理的，周公的影响力一直贯穿着鲁国历史，德性价值优先也是公认的事实。因此，当韩宣子见到这样天人合德的《易象》，不得不赞曰：“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”这是只有行家才说得出的话，不可能是草莽之言。

韩宣子聘鲁之时，孔子尚为十二岁的少年，由此可以判断《大象》的成书之年，比流行的观点早了许多。它也不是《易传》的首篇，至少要以早期《说卦》为前理解，并为《彖传》解易作了准备。在易学通向哲理的途径中，《大象》具有承先启后的关键作用。其天人合一的模式，永为后人师法。

《小象》比《大象》晚出，是专门解释爻辞语句的。从《周易》文本的解释来说，深入到爻辞语句，这还是首见，因而是易学的进步。

但从义理的阐释方面来看，虽然《小象》使用到了较为晚出的卦位释《易》之法，但却成就不高，有些释义甚至比原文还难读。《小象》义理不精的原因，是它只释爻辞语句，让爻辞语句从卦画和卦爻辞整体中游离出来，成为单独的解释对象，其整体联

① 李学勤：《周易经传溯源》第46页，长春出版社1992年版。



系仅卦位关系之一途，这样，它的解释视野就人为地变得狭窄，难以有所义理建树。象数派中的一些学者，对《小象》是持赞许立场的，因为它表达了爻位关系（本书术语：卦位关系），运用了“承”、“乘”、“比”、“应”的手段，这些手段于象数释《易》有用，于义理成长则无益。章学农先生总结《小象》释《易》的六个特点^①：反文见义；补文尽义；先文后义；后文申义；另文及义；偏文举义；也都只停留在解释技巧的层面上，与伸张义理无实质的关系。

《小象》的义理之失，犹如一句意蕴深刻的格言，被分解为独立的字词，让每个独立字词都表现出深刻意蕴，这种做法或许在词义学方面有所斩获，但于格言义蕴并无大助。肢解说肢，难申生命之理。这也从一个方面说明，《周易》之成书是整体性的，六十四卦就是六十四个意蕴整体，每卦六爻是与生俱来的品质，卦画不是爻画的拼凑，也不是爻画的重相。

5.《彖传》的义理

《彖传》义理精深，历来被目为《易传》之首。破除了“圣人作《易》”的传统成见后，学者们“考据”的结论，又把它列为《易传》的首序，而不曾考据一下，必须有怎样的先决条件，《彖传》才能成书。

《彖传》亦分六十四章，与《周易》经文密切对应。与《象传》不同，它的解释不是针对卦的某个构件（如《大象》针对卦画，《小象》针对爻辞语句），而是综合卦画、卦名和卦爻辞语句，对全卦作统一的主题解释。王弼《周易略例·明彖》曰：“夫《彖》者何也？统论一卦之体，明其所由之主也。夫众不能治众，治众者，必至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一也。”因此，《彖传》又把《周易》的解释提高到新的高度，其义理也大为精进。熊十力先生的易学名著，《乾坤衍》和《体用论》，主要就是据《乾》《坤》两卦的彖辞，演出“体用不二”的大道理。

《彖传》所达到的易学新高度，不是凭空而起，更不是飞来之峰，它是站在《易传》发生的既成高度之上，才完成自己的建构的。《彖传》各章皆引象述义，象从何来？自然离不了《说卦》，《说卦》发生第二阶段的取象系统，几乎全在《彖传》中有所表现，每个人都能轻而易举地发现《彖传》中的以象说义，高亨先生甚至作了《〈彖传〉〈象传〉中之卦象备查表》，而“考据”的结果，竟然《彖传》首出！真是咄咄怪事，令人百思不得其解。《彖传》也用卦名释义，如：《彖·师》：“师，众也”；《彖·比》：“比，吉也”；《彖·噬嗑》：“颐中有物曰噬嗑”；《彖·坎》：“习坎，重险也”；《彖·离》：“离，丽也”；《彖·咸》：“咸，感也”；《彖·恒》：“恒，久也”等等，皆取自《杂卦》和《序卦》，或从它们转化而来。每位读者皆可比照原文，亦可对照表3-6所列的卦名概念。若是卦名概念的意义都不清楚，就不可能用它来宣讲义理，犹如写文章，不可能用自

^① 章秋农：《周易占筮学》第73~76页，浙江古籍出版社1990年版。



己都不晓得的语词造句一样。因此,《杂卦》和《序卦》,必当是《彖传》作者的前理解,它们对《彖传》的义理阐释,有铺垫之功。

《彖传》义理比《大象》也进了一步。大多数学者回避这一问题,诚心举《彖》坐《易传》首席。刘大钧先生不落俗套,明确地说:“我断定大《象》要早于《彖》”,并举例说明了“《彖》直抄大《象》了”^①。刘先生所言极是,《彖传》不仅直抄《大象》,其义理阐释也精于大象。引人注目的是,《彖传》释《易》首创了卦位之法,利用卦位关系及其所对应的卦爻辞语句,作义理的展开说明,使六十四卦的义理和卦画、卦名和卦爻辞融为一体,共同地突出一个主题。这是《大象》所不曾达到的。卦位释《易》之法虽主要是技术性的,当它紧紧地围绕义理之主题展开时,它就成为义理的附加价值,义理也具有了“显微而著”的品质,有了高附加值。

和《大象》一样,《彖传》也贯穿着天人合一的观念。不过它的作法不像《大象》那样非常机形式,而直接是把天人合一当作思想原则,作为对义理主题的说明。每一章都围绕义理主题宣扬天道,宣扬天行,同时又要求贯彻人道,贯彻君子之行,使每章的主题都表现在天人合一的穹庐之中。如《大象·谦》曰:“地中有山,谦;君子以裒多益寡,称物平施。”这里的天人合一是格式化的,其道理也有生拼之嫌;但《彖传》就不一样了,显出了更多的理性,也有了更丰富的意义。《彖·谦》曰:

谦,亨。天道下济而光明,地道卑而上行;天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。谦,尊而光,卑而不可逾,君子之终也。

其卦画《谦》䷎,下艮上坤,《大象》“地中有山”的解释还比较生硬,而《彖传》“天道下济而光明,地道卑而上行”的解释就比较生动:它包含着“下艮上坤”的卦象之义,却借朝霞与晚霞从山体背后射出而特别光彩满天的情景,说明“天道下济而光明”的道理,又以地之平方显山之高,作“地道卑而上行”的解释,其义就远胜于“地中有山”。其人格修养,《大象》只说:“君子以裒多益寡,称物平施”,比较艰涩难懂,且不能直感与“地中有山”的内在联系。《彖传》就不同了,“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”,它包含着许多生活经验,从中提炼出“盈有损,谦有益”的道理,而这个道理与“天道下济而光明,地道卑而上行”的“象意义”是一气呵成的。不仅卦义解释胜于《大象》,其天人合一的观念也更趋圆通和成熟。

这种情况,各章都能看到。如果不是泥守于旧说或是趋附于时尚权威,任何正常的理性判断,《彖传》之义理胜于《大象》,《大象》是《彖传》的前理解。除此之外,《彖传》还特别强调“中”和“时”的概念。“中”虽然在许多地方指具体卦象的“取

^① 刘大钧:《周易概论》第20-21页,齐鲁书社1986年版。



中”，但它也是“中庸”、“中和”思想的来源和组成部分，在“一元两分”的思想构架中具有特别重要的地位。“时”的概念在《彖传》中也反复出现，时间已经具有了“存在物基本形式的性质”，“时大矣”，特别强调了时机的重要性。

6.《文言》的义理

《文言》只有两章，系统解释《乾》《坤》两卦。这种行为本身就是认识的跃进，因为《乾》《坤》两卦表现了卦画“一/--”六联体最本质的规定，把握了《乾》《坤》两卦，也就把握了六十四卦最本质的东西，六十四卦的所有原则都可以通过《乾》《坤》两卦的讨论而得以解决。这就像数学上关于实数性质的讨论，最后被化作数轴上“0-1”区间的数性讨论。因此，《文言》实际上是在卦画层次上，对《周易》作形而上性质的把握。

不少学者指出，《文言》“望《彖》生义”，说明《文言》的观点深受《彖传》影响，是《彖传》思想的引申和发挥。这种说法是正确的，《文言》不仅“望《彖》生义”，同时还汲取了其他的易学营养，使自身成为相当可观的概念命题系统，把《周易》经文引向政治伦理和人生哲学。《周易》义理因此而有了新的纵深。

一个重要的贡献是，将作为占筮易学价值核心的命运判词，改造为伦理价值的道德概念，这就是《乾》卦辞中的“元，亨，利，贞”，解释作为“体仁”、“合礼”、“和义”，“干事”的“君子四德”，对后世一直产生着很强的影响。这段解释虽取自《左·襄九年》的“穆姜释筮”，但这里已不见占筮的踪影，完全采取了理论形态，变作了人生的道德原则。又如《坤》爻辞有“黄裳，元吉”，本也具有浓烈的命运裁判气氛，但经《文言》改造后，却是“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也”，极具伦理价值。此解得益于《左·昭十二年》“南蒯枚筮”中子服惠伯的一段解释，但也采取了完全的理论立场，命运判词转化为理论概念。

《文言》对各爻的解释，虽然也以《小象》作为铺垫，但与《小象》的视野有所不同，《文言》释爻无游离感，它总是不离卦的整体，把爻辞语句当作是卦的一个环节，整体和部分，总是不脱血肉联系。它把《乾》中的七条爻辞，解释成为人生的成长过程，解释成为事业的发展过程，解释成为君子人格的修养之道等等，但每个过程都与卦辞之“体仁”、“合礼”、“和义”，“干事”的德性精神融为一个整体。这虽与体例有关，《彖》和其他的《易传》，在体例和篇幅上受到限制，难作《文言》这样的展开。但这却是义理伸张的良好机制，它有助于把道理讲深讲透。后来之《周易》的释注者，一直仿此机制。有些学者猜测，以为六十四卦皆有自己的《文言》，只是以后都失传了，只幸存《乾》《坤》两卦的《文言》。这种猜测是没有道理的，若六十四卦皆有《文言》，《文言》也就丧失了纲领的意义；从技术上讲，仅“元，亨，利，贞”的义理解释，就不是总能推出新意的。

因为要把道理讲深讲透，许多道理就超越了爻辞的具体所指，产生出具有广泛意义的命题，成为哲理易学的重要构成。如“君子以成德为行，日可见之行也”；“君子



学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”；“坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光”；“君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”等等，都在义理的深入解释中涌现出来。带着这些命题再去看《乾》《坤》两卦，乃至全部的《周易》文本，起作用的就是这些命题，最活跃者就是这些命题可能闪光出的意义。若将《文言》与《左·昭二十九年》的“蔡墨论易”比较，两者的解释对象一样，主题也皆论龙，但思想境界却大不一样，蔡墨所论是“龙的存在性”，《文言》所论，则是事物由“潜”至“亢”的发展过程，是“天地变化，草木蕃闭”的哲理。此时若是再把《周易》文本当作筮书，岂不冤哉。

7.《系辞》的义理

《系辞》是《易传》的集大成者，总论《周易》，有些学者直呼其为《易大传》，也未为不可。从马王堆帛书所发掘的材料来看，《系辞》不是一个人的作品，而是关于易学思想的汇编。其中，孔子的易学思想也被当作重要内容，被编纂进来。

汇编就有一个杂取诸说，以资讲论的问题，修辞上难免有“繁衍丛脞”之病，北宋欧阳修抓住这个问题，认为“《系辞》《文言》《说卦》而下，皆非圣人所作”，开创了否定“圣人作《易》”的先河。欧阳修是儒学大师，他是景仰“圣人”的，他心目中的“圣人”，至高至上，至完至美，而他在《易童子问》所指出的“繁衍丛脞”，虽只是修辞学上的问题，但它已违背“至高至上，至完至美”的“圣人”标准，“圣人”怎会有“繁衍丛脞”之文统？欧阳修也正是从捍卫“圣人”至尊的立场而否认孔子作《系辞》的。“五四”以来的学者虽屡屡引证欧阳修，但立场却是完全不同的。欧阳修追求完美无缺的“圣人”，“五四”新易学却是要推倒“圣人”。

欧阳修所指出的问题是存在的，不过微瑕耳，任何真实的存在者都不可能尽善尽美，微瑕不能掩白璧之美。推倒“圣人作《易》”是否需要引证欧阳修并不是问题的关键，关键在于说清楚《周易》经传来龙去脉的历史和逻辑。“圣人”要打倒，文化存在着，思想和观念在进步和更新，当“《易传》（或《系辞》）非一人一时之作”变成一句空洞的口号，它与“圣人作《易》”口号就没有实质的区别。

作为《易传》的集大成者，《系辞》是内容充实的概念命题系统，其视野的开阔和思想的深刻，都胜出其他《易传》，开创义理新篇。究其思想来源，“五四”以来的重要易学著作，都指出它吸收了《象》《彖》的营养，并对《象》《彖》的思想作了重要的发展。前面曾经证明，《象》《彖》两传的成书，以《说卦》《杂卦》和《序卦》为前理解，因而《系辞》之鸿篇巨制事实上是《易传》大厦的封顶之作，其顶还是独具中国特色的“大屋顶”。第一章讨论“《易传》的终结”时没有提到《系辞》标志，那是所提标志是与之等价的，且更为简洁明了。传世本《周易》，在《系辞》之后还列有《说卦》、《序卦》和《杂卦》三篇，模糊了《系辞》对于《易传》的封顶作用，不能不是应该注意的问题。

《系辞》是内容充实的概念命题系统，义理深厚，俯拾皆是，前人备述几尽。这里



仅提出三个问题，讨论义理线索的发展。

1)《周易》为何书

《周易》原本筮书，至《系辞》时已经性质大变，因而“《周易》为何书”？就是一个众人瞩目的现实问题。传统易学虽也一再提出“《周易》何书”之问题，但困于“圣人作《易》”的理论前提，以为易学只有一个范式，从《易纬·乾凿度》起，一直围绕着“三易”（变易；简易；不易）之说做文章，把个“易”字颠来倒去地说，弄得人们莫衷一是，不得要领。“三易”之说的根源虽都溯源于《系辞》，但它们不是在回答“《周易》何书”的问题。“《周易》何书？”《系辞》另有说法：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶。刚柔相推而生变化，是故，吉凶者，得失之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故，君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故，君子居则观其象而玩其辞；动则观其变而玩其占。

这里的“圣人”云云，不必去管它。而必须清醒的是，这里是从《周易》和人的关系来说明“《周易》何书”之问题的，即从解释对象和解释者的关系来说明“《周易》何书”。其回答没有作“是”或“否”的简单判定，也没有作“是什么”的独断性处理，而是指出了它多种可能的存在形式。这多种可能性的中心项是人，是多种解释者的存在，决定了《周易》文本意义的多种可能性。不同的解释者按照自己的方式解释《周易》，使《周易》表现为不同的解释效果，展开为不同的文本性质：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”

在这里，对“《周易》何书”的问题，作了一个哲学解释学的回答。它没有从所谓“作者原意”出发对“《周易》何书”硬作规定，而是用“解释发生意义”的观点来看待《易》之为书。它反映了新兴的“士”对思想文化的开放态度，比千余年后的欧阳修执著于“圣人”的尽善尽美，要开放得多。这种开放精神，在巫性文化和理性文化相交之际，实际上是为理性文化的发展敞开大门，也为战国时代的百家争鸣，创造了内在的文化氛围。

“以卜筮者尚其占”，这时的《周易》是占筮之书，说明占筮易学在当时依然存在。《墨子》书中的筮者是以劝善者的面貌出现的，甚至孔子也有过占筮的经验，可为此处之注脚。它没有像《荀子》那样高呼“善为《易》者不占”，也没有像《韩非子》那样对占筮采取嫉恶如仇的态度^①，但它已经指出占筮不是主流和价值所在，主流的方向是，

① 例详《韩非子》《初见秦》《亡征》《饰邪》《诡伎》诸篇。



“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象”，是作为思想和行为的指导，是君子风格的生活方式。“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，“准”是准则，是规范，是道理，与《易》同行，是君子才具与人格的修养之道。“是故，君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故，君子居则观其象而玩其辞；动则观其变而玩其占”。这里虽然没有明言“《周易》为哲理之书”，它明显地突出“玩《易》”，“玩《易》”的主流是俯仰天地、修养人生，它甚至包括了“玩其占”，但“玩其占”已经不是苦苦的命运质询，没有了虔诚的神灵崇拜，而变作一种修养方式，是有类于“琴、棋、书、画”一般的斯文时尚，成为斯文的点缀物。此时，易学的性质已与《洪范》中的箕子所言，与《君奭》中的周公所言，有了霄壤之别。

《系辞》没有简单地回答“《周易》何书”的问题，只是对它的意义作了以解释为中心的阐述，而且解释者因历史而发生变化，对于新兴的“士”来说，“玩《易》”是必须的生活方式。这种回答，为“《周易》何书”留下了最大的解释空间。传统易学完全看不到这一点。

2) “阴阳”解《易》

《周易》经文无“阴阳”概念。早期《说卦》和《杂卦》《序卦》乃至《大象》，皆无“阴阳”解《易》之事。这个时期发挥重要作用者，是《杂卦》的“《乾》刚《坤》柔”，“刚柔”概念主导着人们对《周易》的理解。从《小象》起，才有了“潜龙勿用，阳在下也”，“履霜坚冰，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也”的说法，虽用“阴阳”概念解释得通，但很难说是完整意义的“阴阳”解《易》。《彖传》释《泰》《否》两卦时，有“内阳而外阴，内健而外顺”；“内阴而外阳，内柔而外刚”的说法，乾坤之“刚柔”义延拓为乾坤之“阴阳”义，拉开了“阴阳”解《易》的帷幕。稍后的《文言》，也有几处“阴阳”解《易》的表现，但不多。给人印象深刻的“阴阳”解《易》，是《说卦》的前三章和《系辞》，《说卦》前三章是孔子为《说卦》的加冕，《系辞》义理则藉“阴阳”概念把易学推向形而上学的新高度。

津津乐道“《易》起于阴阳”的先生们，应该认真地考察一下《周易》解释和“阴阳”概念相结合的历史，不要滥用“阴爻”、“阳爻”的称谓，也不要滥用“《易》以道阴阳”的命题，把易学起源和“阴阳”概念纠缠在一起，以为易学从来都是在“阴阳”概念的观照下成长起来的，由此而凑合成他们的理论体系。碾碎这种虚构理论体系者正是历史本身，历史表明，根本不是那回事。

《系辞》以“阴阳”解《易》，有多种方式。首先是明用“阴阳”概念以展开为命题，阐明易学的观点。如：

乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。



夫《易》，广矣大矣……广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

这样明用“阴阳”概念解《易》的例证，还可以列举一些。但《系辞》之“阴阳”解《易》还不仅浮于概念的表面，而是把“阴阳”概念当作指导思想，贯穿于全部的解释中。其中一个非常突出的作法是把“阴阳”概念化作《乾》《坤》卦义，或《乾》《坤》卦义“阴阳”化，通过《乾》《坤》卦义来彰显“阴阳”解《易》。《系辞》明确地说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体”，这是“阴阳”概念和《周易》文本内在的融合，使“阴阳”概念从《周易》内部对六十四卦进行解释，显出是《周易》自身具备的力量。如：

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。

乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。

乾坤，其《易》之门邪。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

与《文言》解《易》的取向不同。《文言》相当于特写，即通过对《乾》《坤》两卦的特写，来达到解释《周易》的目的。《系辞》则是滤色，用装上“阴阳”概念的滤色镜头来看待《周易》，《乾》《坤》被“阴阳”滤色，从而《周易》全书皆成为传达“阴阳”概念的载体。有些地方虽不名“阴阳”，也不名“乾坤”，但仍作“阴阳”解。例如：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，人们就把“两仪”理解为“阴阳”，理解为混沌初开的世界状态，于是后来的纷繁大千都是从“阴阳”演化而来。这是“《易》起于阴阳”论者的逻辑依据和文献来源，但必须看到，它是《系辞》所打造出来的理论框架，对它要作历史地理解。

“阴阳”解《易》的最高表现，是提出了“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。人之所以要形而上，要超越物事的具象而把握更加深远的存在，这本身就是理性的张扬，要获得更加开阔的视野。但“想张扬”是一回事，“能张扬”则是另一回事，如果没有充实的理性和概念基础，“张扬理性”就是一句空话，还只能“想”，于是有了神话和巫术。待到形而上学命题真正出现的时候，“想张扬”已经转化为“能张扬”，理性和



概念基础的充实性已为既成现实,因而就能够“更上一层楼”地获得视野,实有成效地进行理论思维。因此,形而上学是民族的精神脊梁,它使这个民族摆脱了匍匐爬行的幼稚状态,站立起来看世界。

《系辞》的形而上学是自觉的。它说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,以“道”“器”关系来区别形之上下。这一思想和老子有重要联系,“道”是《老子》一书的主题,是一切存在的终极本体,“器”则指具体存在的物事。它说:“道常无名朴”(《三十二章》),又说:“朴散则为器”(《二十八章》),道于器中又超乎器外,形上通过形下表现自己的存在。《老子》一书就有明确的形而上取向,它的命题“万物负阴而抱阳”,和“一阴一阳之谓道”是等价的。形而上学母题和孔子的关系也是明确的,孔子说:“《易》之义,谁(唯)阴与阳”(帛书《易之义》),和“一阴一阳之谓道”也是等价的。在三个相互等价的命题中,唯将“一阴一阳之谓道”定为“母题”,是因为它更加本体论化,把“阴阳”和“道”直接联系在一起,后来,中国理论思维的概念,如“虚实”、“有无”、“心性”、“体用”以至“抑扬”、“平仄”等等,一般都有“阴阳”对偶的格式,也都能称之为“道”,故被定为“母题”。

形而上学的问题稍后还将详论,这里所注重的是,形而上学母题在《系辞》中自觉地形成,也使《系辞》之义理达到形而上学的高度。因此,《系辞》之“阴阳”解《易》,使易学有了高屋建瓴的理论构架,易学的本体论立足于“阴阳”之“道”,易学就有了新的灵魂,就不仅仅限于刚才所说的“滤色”,实际上就是全面的哲理化改造,使全部易学立于“阴阳”概念上。从此,论《易》则不可脱离“阴阳”,脱离则失却本体,《庄子》所谓“《易》以道阴阳”,正是这种情势的反映。本书把“一阴一阳之谓道”定为《易传》终结的命题标志,也是因为它实现了易学本体论的转移。

3)“象思维”的理论总结

八卦取象开始了易学变革,贯穿着《易传》发生的全过程,通过“象符号”而阐述“象意义”的“象思维”,发挥着关键的理论作用。从最初八卦符号的随机取象起,经系统化,宇宙论扩张和形而上学的诸阶段发展,“象思维”展示出理性发展的历程和理性化的特点。《易传》作为概念命题系统,有许多都以八卦取象为基础或通过“象意义”而实现的,前面已经结合具体问题作过讨论,《系辞》作为《易传》之总论,就不能不对八卦取象以来的易学发展作理论的总结。孔子为《说卦》加冕,与《系辞》有异曲同工之妙,但孔子更强调对卦符的“阴阳”一统,《系辞》则涉及到“象思维”的一般理论问题。

《系辞》之“阴阳”解《易》,说到底,“阴阳”概念亦源于阴阳之“象”,“阳”为向之敞开之象,“阴”为有所遮蔽之象,山之南、水之北为“阳”,山之北、水之南为“阴”即是。进而,光照者称“阳”,光蔽者称“阴”,就具有了普遍的“象意义”。一切存在者,不论其“象”为何,但其基本的品质总是:就自身而显示自身,或使自己(在某种程度上或某个方面或某些性状)遮蔽起来而化作“阴”。也就是说,“象”的显



现为“阳”，在“象”的背后，本质上就没有别的东西，但作为“象”的东西仍可能隐藏不露，作为“阴”与“阳”相对偶。“阴阳之道”即为“象”的形而上学，“象思维”的形而上学。

在这里，“象”和海德格尔的“现象”概念有着高度的一致性。若将海氏著作中《现象的概念》一章的“现象”一语，置换为“象”，是无伤于海氏之意的^①。“象”是传统易学的中心概念之一，但传统易学从不以思维论“象”，总是习惯于把“象”和“数”捆绑为“象数”，“象数”虽有释《易》的精妙义例，但胡扯八道者更多。从概念总体来说：“象数”使“象”泥于“数”，“象”作为思维符号的特征都被淹没了，“象思维”至今才提出来，在易学迟得太晚；“象数”使“数”显为“象”，“数”作为反映数量关系的形式特征被牺牲了，数学和逻辑一直作为中华文化的软肋。实际上，《系辞》对八卦取象的总结，不是关于“象数”，而只是关于“象”，是“象思维”的理论总结。“象数”主要是汉儒借重《易传》的某些解释蕃衍而生的易学力量。

《系辞》对“象思维”的理论总结，表现为以下三个方面：

第一，“象”是“观”的符号表现。

“象”是“观”的符号表现，解决“象”的来源问题。“象”非臆想，而是“观”的结果和符号表现，其“观”的对象即是天人之际的存在者。这类的议论很多，历来为各界所推重：

圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶。

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

它们的意思都是说，“象”起于“观”，是“观”的符号表现。由于“象”对“象思维”来说，是原创性的概念，故而在传统易学中，它们都是“圣人作《易》”的理论依据。后来，一些自命为唯物主义的易学家，又把“观象”简单化为反映论，以为“象”是“观”的反映，而不问如何能“观”。同是自然界的存在物，有些动物物种“观”了几百万年、几千万年甚至几亿年，什么“象”也不曾“观”出来；人类的出现也不下二百万年的历史，“观”的时间也很长，但“象”的出现却非常晚，可见“观”不能简单地等同于“反映”。在日常生活中，数学公式都有自己的几何图象；工程图纸都是实物的投影之象；X 胶片记录人体的生理病理之象，电路图描述芯片或机器（如手机）的结构和功能之象，但如果事前没有足够的知识准备，即没有受到足够的学习和训练，能够“观”出其中之象吗？不能够的，他们就像文盲看告示一样，一塌糊涂地看不懂。他

① 海德格尔：《存在与时间》第 36 页以下，三联书店 1987 年版。



们是在“反映”，但却不知“反映”了什么。只有那些具有足够知识或经验准备的人，才能“观”出其中之象。这又回到了本书所应用的理论原则：前理解使理解成为可能。“设卦观象”总是运用前理解的“观”。

因此，“设卦观象”，或“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”，绝不可以是原始的行为，也绝不可能无条件地进行，它必须以相应的前理解为基础，必须建立在相当发展了的文化基础上。这个文化基础，至少已经包括了文字的出现。文字也广义的“象”，是语言之“象”，能够“观物”而成“象”者，即是“文字”。这时的“物”就不再只是自然之物，它已转化为人之主体世界中的存在者，转化为“象”的存在，故而能够“观象”而及“物”。这当然是人类文明史上的一个重大进步，是高一个阶梯的符号文化。

文字是人与人进行交往之“象”，为何不能例此而建立人神交往之“象”呢？人再一次地把自己投影为神。已经指出，八卦取象是作为克服占筮危机的方式而进入易学的，在此以前的人神交往没有“象”，只有人求于神的筮问，媚神的筮仪和通神的筮法，而神则无所约束地发号施令，任意地肆行祸福；但有“象”之后，“象意义”就成为人神交往的新中介，神灵虽仍有发号施令、祸福人间的力量，但毕竟也要受到“象意义”的约束，变得理性一些。因而“象”也代表着人神交往的新关系，使既有的文化跃上了新台阶，绝不能把它当作原始事件。

“象”作为“观”的符号表现，同时也是关于文字起源的论述，“仰观俯察”云云，也是所有关于文字起源论著中不可缺少的内容，因而书卦同根同源，书的理论可从卦中找，卦的意义当然可向书中寻。“设卦观象”，是特定的观象，是以八卦为特定符号的“观象”。这里有两个前理解要件，一是“设卦”，一是“观象”。“观象”的问题已经论过，其“设卦”何来？过去的易学总以为这时才无中生有地“始作八卦”，本书所论的情况则不然，此时的卦画（“一/--”六联体）已作为占筮符号很久，只需将其上下拆分，即可作为“观象”符号。这就是“设卦观象”，它和中国字由“象形”走向“形声”是一个思路，一样的解决办法。

第二，“象”的机制是相像关联。

《系辞》一再讲：“象也者，像此者也”，“象也者，像也”，“拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，这些都是说，“象”和所象之间存在着相像关联。这里存在着“能指—所指”关系，但“能指—所指”关系的规定不是形式化的，而是相像关联的。形式的规定不需要任何内在的理由，给电话一个号码，给汽车一个牌照，需要什么理由吗？不需要，它只要具有一一对应的形式关系就行。同样的，西方文字的“能指—所指”关系也是形式化的，它只讲求语音形式与所指对象的对应，不再需要其他的理由。相像关联的“能指—所指”关系则不一样，它要求“能指”与“所指”保持一种“相像”的关联。规范化后的汉字就具有这种特征，形声字的所谓“形旁象形，声旁象声”就是相像关联，例如：液态的对象皆用“氵”旁；饺、佼、铰、姣、绞、咬、狡的音



读皆近于“交”。这就不是纯粹的形式规定，而是存在着相像关联，因为某种“相像”而“象”之。

相像关联包含着人对“相像”的理解和认同，是精神世界之“相像”所成之“象”。它不是刻板地“像”，不是摄像机镜头中的“像”，也不是毕肖之“像”，如肖像画或工笔画所追求的“像”，它所追求的是“像”的神韵，而不是“像”外貌。相像关联是艺术家们所称的“神似”，而不是“形似”，不是孤立的“神似”，而是在相互关系中显出的“神似”。可这种“神似”不是艺术品，它真正的伟大之处不在于它多么高雅，而在于它的平凡，它的伟大在于它是进行思维和用于交流的符号，塑造了一个伟大民族的思维方式。规范后的汉字是这种符号，经《易传》改造后的卦符也是这种符号。通常，人们把符号“三”，理解为阳；刚；健；天；君；夫；男；雄；尊；贵；动等等，这里就没有“形似”，而是因为它们与“三”相比较，其图形有直而不折的特点，与人们所理解的“阳；刚；健；天；君；夫；男；雄；尊；贵；动”等等自然和社会现象“神似”，故而成为其“象”。人们把精神世界中的存在者，折射到“象符号”上，使之成“象”。这就是“象也者，像此者也”，“象也者，像也”的意思。这样的规定，在《系辞》中是不不少的：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分。

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。

吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。

夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。

关于“象”的机制，还可举出一些，这是一个尚待挖掘的问题。第一章讨论“圣人学《易》”时所引证的那许多“观象制器”的故事，实际上都是关于“象”机制的理解。未必是“观象制器”，但“器”作为对象被“象符号”所指却是无误的，“象”与“器”有着“神似”关系也是无误的。

第三，开创了中国思想上的“象义之辩”。

用今天的话来说，“象义之辩”相当于“符号和意义关系的讨论”。在《易传》发生年代被推得很迟的条件下，“象义之辩”常被溯至《庄子》，那是有局限性的，“象义之辩”和“名辩思潮”的初源，当在《系辞》。

《系辞》多次论及“设卦观象系辞”、“彖者，言乎象者也”、“《易》有四象，所以



示也。系辞焉，所以告也”，说的就是“象义关系”。“象”是符号，符号自身是无所谓意义的，其意义来自所指，来自对符号的解释，故而“观象”需要“系辞”，有“象”来言乎“象”，由辞或彖赋予“象”以意义。狭义的理解，这是易学中符号和意义的关系，对易学符号意义的理解不能脱离语言，要依赖于语言的“系辞”或“彖”。广义的理解，这又是说的包括文字在内的一切“象”，或一般符号，符号的意义在于对它的解释，在于“系辞”或“彖”。

既然如此，符号和对它的解释是什么呢？《系辞》借孔子的话说：“书不尽言，言不尽意”。“书”是符号，它的意义是永远开放的，向着各式各样的解释开放，任何解释都不可能穷尽其意义的全部可能性，故而“书不尽言”；任何解释只是各种可能解释中的一种，它不可能阻塞解释的开放性，总会有新的解释赋予符号以新的意义，故而“言不尽意”。因此：

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

立象以尽意，即通过八卦符号取象以凝聚各种各样的解释，向各种意义开放，尽其意项。卦象之复合为卦画，展示出各种现象，八八六十四，遍历而尽矣。“系辞”是进行解释，让各种意见都发表出来，人尽其言。不守于一法，也不恪于一道，各取其所取，在视野融合中追求精神的解放，提升自己的境界。这是“象义之辩”的一个大纲，它很经典，理性而恢弘，却失之于粗放。以后的“白马非马”之辩，“杀盗非杀人”辩，“鱼筌之辩”等等，是它的细化和深入。

以上不是关于《系辞》释介，它只是义理线索的梳理中，所发现的特别之处。正是这样一些特别之处，把易学隆起为一片高原。以后的人们站在这里看待易学，油然是高原气派和高原风光，但却忘记了它曾经是沧海。

三、卦位释易

卦位即卦符结构的相互位置关系，有卦画符号的位置关系和卦象符号的位置关系，它们只有相对指谓的不同，没有实质的区别。卦位关系是对符号结构理解的深入，它的实际载体是爻画符号，“爻”通过卦位关系显出独立意义。

卦位释易就是利用卦画或卦象的位置关系，对《周易》文本提供解释。卦位关系的主要内容有“得位”、“得中”、“乘”、“承”、“比”、“应”等关系，是传统易学、特别是象数派非常专业的内容。和《易传》发生的其他线索不同，卦位释《易》一律与占筮无关，筮法中没有卦位的任何因子，《左》《国》中也不见卦位的踪迹，直到《彖传》和《小象》，才见卦位释《易》的方法现身。因而卦位学说相对晚出，是未经巫源注入也不曾投入过占筮解释的新型释易方式。其新在于如下方面：



（一）卦爻结构作为《周易》的解释根据

全部卦位释《易》，都是以卦符自身各种成分的相互位置关系为对象，并利用这种相互位置关系，对《周易》作出解释。因此，卦位释《易》首先是自源性解释，它必须直接面对卦符及其相互间的位置关系，勿须任何其他因素介入。而能够面对卦符及其相互间的位置关系，必须是卦符结构的明细展开，囿囿于混沌的卦符整体，是绝不可能有卦位释《易》之法的。传统易学的一些名家（如毛奇龄、尚秉和等），也曾用卦位方法对《左》《国》筮案作过解释，那不过是他们自己的重新解释而已，《左》《国》原文中没有卦位释《易》的痕迹。

卦位释《易》的条件，是对卦画或卦象的符号结构有明确的认识，借以明确爻在符号中的位置关系。例如，“得位”表示爻在卦画中所占位置的奇偶性质，“一”占一、三、五，“--”占二、四、六称“得位”，否则“不得位”。“得中”表示爻对于所在卦象，处在中间位置，得其“中”位。“乘”“承”“比”表示相邻两爻之间的性质和位置关系；“应”则表示上下两个卦象相应位置爻画对应的性质关系。由此可以看到，卦位关系比卦象关系复杂了许多，它的晚出是明显的。而且，在“得中”、“相应”等卦位关系中，卦象是被解释对象，唯卦象形态已经作为前理解，“得中”、“相应”等卦位关系的解释才有可能，这里的条件关系是明确无误的。因此，卦位关系必然晚出，是继卦象关系之后，对卦画结构的进一步认识。但与卦象关系不同，卦位关系的意义不是来自于对外物的取象，而是来自于对卦符结构关系的展开解释，是在符号的基础上，让爻的相互位置关系显示意义。这就是卦位关系解释《周易》的自源性质。这种自源性，无须在卦画背后去再作天命之类的假设，也无须通过占筮或其他手段来求得，它的意义直接就在卦符结构的关系中。揭示出卦符各个部分的相互位置关系，卦符图形也就由囿囿转向清晰，这种清晰程度已远远超越八卦取象，它深入到了爻的层次，让爻在结构关系中显出意义。

由上可以得知，卦位关系投入易学，《周易》又被进一步地拓展了自己的解释视野，卦符图形的各种关系，作为符号结构元素的爻，皆成解释资源，皆能在解释中生成意义。这是卦画内涵与外延意义的同时拓展，犹如物理学中的三棱镜，混沌之光透过后，现出了赤橙黄绿青蓝紫，光，获得了新的意义。卦位释《易》亦如此。

（二）爻画显出独立的解释意义

在卦位解释中，卦符的结构关系成为关注对象，显出可解释的意义。构成卦符的基本元素是爻画，从而，卦符的结构关系归根结底是爻画的相互关系，爻画的意义就在卦位释易中浮显出来。这是对卦符认识的深化，而且是全新的。

在占筮易学中，卦画是占筮的符号，爻画只是卦画图形的结构元素，自己没有独立的意义。占筮的意义单位是卦画整体，占筮陈述“《A》之《B》”，《A》和《B》都



是卦画，宾主一概以卦画称之。爻画只是构成卦画的构件，使卦画有意义，自身却不具独立意义。零件使机器成为机器，但零件本身却不是机器。卦画上下两分而成为卦象，卦象是取象的符号，爻画是卦象的结构元素，自己仍然不具独立意义。卦象的兴起，使人们对卦画结构的认识大大地推进了一步，但爻画的意义仍然掩蔽着，人们只把它们当作结构元素，不把它们当作意义载体。犹如构造汉字的“笔画”，自己只是“结构出”汉字意义的那种东西，谈不上自己的独立意义。

首先，六个“一/--”单体（或六个“—”或“--”）构成一个卦画，它们的不同成分和不同排列，造成六十四卦，它们的意义建立在图形整体差别的基础上，知其差别之“有”，而不识差别“有何意义”。恰如象形字，整体图形是有差别的，但这种差别还不曾分解为一笔一画的结构关系。第二，当《易》文本开始有了卦爻辞时，与民间歌谣或历史故事相结合的意义对象是卦画，卦画符号作为整体与歌谣或故事相结合，故而各卦的语辞内容自成体系，六十四卦之间则无内在的语义联系；在此前提下，爻画才有所谓支撑语辞的骨架作用，一个爻画对应一条爻辞语句，这只是为了占筮之用，爻辞语句不等于爻画的意义。第三，筮法的基础是卦画“一/--”六联体，每个爻画的确定，只是揲蓍中的步骤，只是占筮的环节，它的目的是要把卦画构造出来，而不是要说明爻画自身有何意义。第四，《易》文本发展至《周易》，爻画还没有爻称，无爻称就是无“名字”，自己连个“名字”都没有，怎样去独立地指谓意义呢？

以上四条，说明爻画在占筮易学中没有独立意义。其意义依附于卦画才能表现出来，表现为对于卦画的依附关系。最明显的就是占筮定爻。占筮陈述“《A》之《B》”本是用于定爻的，可它却要通过卦画关系“《A》之《B》”来陈述，爻称需要卦画作“监护人”。筮法定爻通过卦画“《A》之《B》”来确定，在这一关系中，爻画无法表现自己，它必须通过卦画来说明自己。《三国演义》中，刘备出身卑微，在未成气候之前，老是强调自己是“中山靖王之后”，依附于“中山靖王”的光环里。占筮易学中的爻画，情况与之相似，爻画依附于卦画。

卦象兴起之后，爻画也不曾获得独立解放。卦象是“一/--”三联体，八卦取象是三联体符号的意义化，与“一/--”单体无直接关系，爻画的意义还是隐蔽不显。但是，卦象的出现首先打破了卦画的囫圇整体，它赋予了卦画以复合的取象意义，同时还凿开了卦画混沌。卦画变成了可以分解拆装的对象。它既被上下两分为八卦，也就为其他的分解形式留下了可能性，为爻画的独立留下了历史伏笔。非常重要的一点，卦象是“一/--”三联体，它的混沌程度比卦画大为降低，爻画虽也是卦象的结构元件，但它对卦象符号的性质影响却非常敏感。卦画没有卦性，卦象却可作“阴卦”和“阳卦”之分。爻画对卦画的影响仅在于图形的差异，而爻画对卦象的影响就不仅是图形差异，而且还影响卦象的意义和性质。《系辞》所谓“阳卦多阴，阴卦多阳”，是描述卦象的，而不是描述卦画的，卦画没有这样的性质。由此可以看到，卦象的兴起虽未直接导致爻画的独立，但它却为爻画的独立创造了多种条件，尤其是使爻画对卦性变



得敏感，敏感就会受到特别关注。

爻画受到特别关注，首先由卦位关系表达出来。这时的卦画，不再是占筮时的囫圇整体，而是可作各种分解拆装的对象。整体一经分解装拆，其结构元件的独立性自必显露出来。例如作机械设计（其他设计也是一样）的时候，总是先作总体图形的设计，这时的各个零件只是根据总体要求示意在那里，不具自身的独立性；待到总图要拆解为零件图的时候，零件方成为独立的设计对象，需对它的相关作用作尽可能周全的考虑，并从材料选择、结构形状、几何尺寸、加工要求等作细致的规划。因此，卦位关系实质上是爻画意义的发现，是对“一/--”六联体和三联体结构元素的深入认识。在各式各样的卦位关系中，“爻画”永远是主语。可见以下关系：

“得位”，实际上是“某爻得位”的省称。指的是某一爻画在卦画中的位置，是否符合奇偶的排序规定，符合者得位，不符合者则不得其位。“得中”，亦是“某爻得中”的省称，说的是处在卦象中间位置的那个爻画。每个卦画分上下两个卦象，故而有二个“得中”的爻画，它们形成了相互呼应的关系，称之为“应”；“应”的关系又被扩大到其他爻画，一画与四画，三画与六画，也建立起相互呼应的关系。因此，“应”实际上也是在说“某爻与某爻相应”。其他如“承”、“乘”、“比”等，更是以爻画为直接对象，都以“某爻与某爻”的关系来陈述。相邻的二爻，若“一”在“--”之上者，“--”称为“承”，显顺承之义；若“--”在“一”之上者，则“--”称为乘，显柔弱凌乘刚强之意；若两爻画间有某种亲密关系，则称“比”，显出比邻相亲之义。这些关系有一定的逻辑表象，但缺乏严格的形式规定，是“象思维”的伸展方式。

由此可以明确，爻画是卦位关系的主角，舍去爻画，无所谓卦位关系。特别要指出的是，卦位释《易》或爻画显出独立意义，是易学的历史进步，它不是《周易》从娘胎里就带来的东西。若无卦象的出现，若无卦画意义从混沌到结构的明朗展开，是不会有卦位释《易》的。古往今来的易学家，特别是那些以象数见长的学者，对卦位关系的陈述可谓妙笔生花，但对卦位关系的发生来历却不置一词，似乎一切都是“圣人”有意安排的，“圣人”之大义不仅寓于微言之中，还寓于卦位之中！这种陈腐的卦位观，不当带入新千年的易学。同时，卦位释《易》每条均有反例，易学家们只列举证明其观点的例子，不列举与之相反的例子，把部分之真当作全真，把个别之真当作统计之真，这是很不健康的。

（三）爻称名于《周易》文市

起初的《周易》文本是没有爻称的，占筮陈述“《A》之《B》”能自动地确定一爻，另作爻称显然是多余的。当时的卦画也是囫圇着的整体，人们还不曾揭示出它各个部分的意义，没有必要对其部分进行称呼，故而没有用作取象的八卦，也无爻称。

打破卦画囫圇的始作俑者是卦象，它把卦画分析为上下两个半卦，凿开了卦画的混沌，其构成部分开始发生了意义。后来，卦位关系则对卦画作了进一步的分析，以



各种关系来彰显爻画的意义，卦画符号遂成为复杂的意义体系。这个过程，是卦画符号意义发生的展开系列，首先是“一/--”六联体或六十四卦，其次是“一/--”三联体或八卦，最后是“一/--”单体或爻画。这是卦画符号意义作纵深展开的历史过程，意义之箭的指向，从来都是由囿囿到精细，由浑然到澄明。只会做加法者，不能明认识之道。

不明意义当然不会有专名。有了意义而无专名，表明其意义还不具完整的独立性。昔日的王熙凤，虽已是贾府的实权人物，但人前还得称“琏二奶奶”，表明她不具独立的官场身分，在正规场合下，她的身分只能是“贾琏之妻”。具有完整独立性的存在者，总有自己的名称，中国古代的男子，成年时的冠名，是很重要的礼仪。爻画独立性的标志，是用爻称为其命名。爻画的意义晚出，爻称的出现当不会很早。因此，爻称补入《周易》文本，也当是为《周易》文本行冠礼。

卦位释《易》首见于《彖传》，且运用相当广泛，但《彖传》通篇皆无爻称字样，说明有需求而尚未见诸文本。《小象》中有卦位的内容，也无明确的爻称。到了《文言》，才首见爻称。这种情况说明，在爻称正式成为《周易》文本的结构要素之前，有一个卦位关系的口头称述阶段，口头称述时，若看图识字，要对着卦符讲卦位关系。逐渐地，爻画在卦画中的位置便以“初、二、三、四、五、上”称之，卦位关系因此而变得简洁。这种情况今天犹存，书上没有，却可以口述出来，例如教小孩认字，“大”可以述作“一横加一个人字”，也可述作“一横一撇一捺”。初习舞蹈者，也是先把舞蹈形体分解作“一、二、三、四”的动作序列，以便练习者易于掌握。能分解而名之，总是认识史上的重要进步，《化学元素周期表》每充实一格，都反映了这一进步。《彖传》之成书，当是口头称述卦位关系的时期，尚不曾有正式的文本结构，故而满纸卦位关系而无爻称。

相映可证的是，孔子易学中亦无爻称。孔子释易诸篇——帛书《二三子问》、《易之义》、《要》——引《周易》卦爻辞数十条，无一处使用爻称，通篇尽是“卦曰”、“易曰”字样的囿囿引语，说明当时的《周易》文本确无爻称，故而孔子也只能囿囿引称之。孔子释《易》重德性义理，但在他的易学中，我们也能够看到爻称萌生的一些端倪。他说：

键（乾）也者，八卦之长也。九也者，六肴（爻）之大也。为九之状，浮首兆下，蛇身倮曲，其为龙类也。夫龙，下居而上达者□□□□□□□□而成章，在下为潜（潜），在上为亢（亢）。

帛书《易之义》

在这里，仍不见具体爻称。但爻画“一”称作“九”的意思已经浮显出来。它不像传统易学通常所说的那样，“九为极数故称阳”，而是以“九”字的形状像龙和龙的



行为精神，从相像关联的视角，对爻画“一”进行刻画的。后来，爻画“一”一律称“九”，“--”一律称“六”，至少可溯源到孔子这里^①。在《易之义》的最后部分，还能够看到这样的说法：

《易》曰：二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多瞿（惧），近也。近也者，嫌之谓也。《易》曰：柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔若中也。
《易》曰：三与五同功异立（位），其过□□，三多凶，五多功，贵贱之等……

这是确凿无疑的卦位释易，虽然不见明确的爻称，但爻称的胚芽却是清晰可见的。其中说到的“二誉四惧”、“三五同功”，其理在《彖传》中反复运用，其文后来被记于《系辞》，也是各种易学著作反复讲论的卦位原理。但就孔子当年论易而言，这种说法只能是解释时的称述，而不是对《周易》文本的引称。若《周易》文本有现成的爻称可资引用，孔子何苦来通篇“卦曰”“易曰”的囿囿之语？

孔子易学的情况与《彖传》相仿，证明它们的发生，是在同一个时期。此后不久或与之同时，爻称即成为《周易》文本的结构要素。由于是应运应时而生，渠成而水至，爻称便很快地得到普遍认同，迅速风靡于《周易》文本。故而我曾证说爻称发生于孔子生后不久，时为战国初期^②。因此，战国时的《周易》，当是爻称俱全的。这个结论在当时的实物证据，是马王堆出土的《帛书周易》，它被认为是战国时期的文本，各卦的爻称一个不差，与《左》《国》和孔子易学的情况大不一样。故而作爻称的“战国初期发生说”。

此说还是能经得起考验的。几年前，上海博物馆从香港购得战国竹简，其中有《周易》简，是已知最早的《周易》文本。从已经披露的材料来看，也是爻称齐全，与“战国初期发生说”相合。公布这些材料的廖名春先生，利用楚简《周易》的材料澄清了许多问题，对于《传》前易学的研究大有裨益。但廖文却据此认为春秋时期已有爻称，劝诫人们勿信《左传》称引^③，则显得有些过分。道理很简单，战国时的存在不能证明春秋必然已有。因此，爻称的“战国初期发生说”，可由战国楚简予以新的物证。

（四）爻称和数

《周易》的爻称很有特点，全由数字组成。所有爻称，不外“初九、九二、九三、

① 《左·昭二十九年》“蔡墨论易”，所讲皆是龙的故事，孔子讲解《周易》也多次论龙，看来以龙解易，特别是以龙的品性来解释《乾》《坤》两卦，当是春秋易学的一个重要内容。蔡墨也称“史墨”或“史默”，与孔子同时，其名《左》《国》五现，皆以言理而名于世而记于史，亦是当时的大学问家。往日的易学对此人注意太少，令人惜之。

② 吴前衡：《春秋易文本》，载《周易研究》1998年第1期。

③ 廖名春：《上海博物馆藏楚简〈周易〉管窥》，载《周易研究》2000年第3期。



九四、九五、上九”和“初六、六二、六三、六四、六五、上六”十二种称谓，它们全都是数字。《乾》《坤》两卦特殊一点，有“用九”和“用六”，还是不离数字。由此可见，爻画一经生成，便与数字结下了不解之缘。

本来，用作爻称的数，其“初、二、三、四、五、上”本来只是记其序，这是非常自然的序数之法，不违数学的形式理性；但用“九、六”状其爻性，指示对象为“一”和“--”，这种指示方法与数学无关，无数序之意，但它们也具有数字的形式。爻称作为建立符号关系的“能指—所指”关系来说，是无可厚非的。但爻称的数字，有序数之数和无序数意义的“九”“六”，它们同具数的表象，但其逻辑关系却是不一致的。因此，用数字来指称爻画，其中隐藏着一些不相等同的逻辑成分，如果只作所指的符号，这本身是没有多大问题的。卦画的确因爻称而得以精细表达，爻画也的确因爻称有了自己的正式命名，勿须再借用“《A》之《B》”的占筮陈述，也勿须满纸“卦曰”、“易曰”地囿囿称呼，人们用爻称堂堂正正地指谓爻画，其易学功德是无量的。这也是说，爻称作为《周易》文本的结构要素，《周易》便毫无遮掩地直接袒露在解释者的面前，成为直接的解释对象。《周易》文本即彻底地摆脱了占筮的笼罩，也彻底摆脱了占筮渐消时所投下的阴影，由筮书变为哲理典籍。但若以为爻称包藏着什么“数”的玄机，那就没有什么根据了，而且，顺序之数 and 名谓之数的逻辑关系不同，它们不可以等而视之。

筮书《周易》变为哲理《周易》，是易学史上的重大事件。两千多年来，人们一再地追问：“《周易》是什么性质的书？是占筮之书还是哲理典籍？”可惜这个问题谁也不曾回答清楚。说它是筮书，有辱于“圣人作易”的经学宗旨，易学中也的确蕴涵着精深的哲学道理，“筮书”一语似乎有所不通。说它是哲理之书，又与古书相背，《诗》《书》《仪》《礼》《左》《国》及诸子之说，皆多有占筮记载，与“哲理”一语又难以沟通。这种进退两难的尴尬不堪，是思想僵化所造成的缺陷，若认为从古至今的易学只有一种范式，势必导致这种进退两难的尴尬不堪。若根据文献和考古证据，视易学的存在有着不同的范式，历史上曾发生过由占筮易学到哲理易学的转化，就不会有进退两难的尴尬，就会直截了当地宣布：《周易》本为占筮之书，经《易传》的发生而变为哲理之书。

由筮书《周易》变为哲理《周易》，是非常复杂的问题，全部的《传》前易学，在相当大的程度上，都是为了解决这个问题。前面讲的占筮易学，是把它的历史文化形态呈现出来，以明白它怎样历史地建立起来，又怎样被历史的发展所摧毁，明白它怎样被哲理易学取而代之。有些问题（如中国理论思维形态的确立等）要留待下一章再论，若纯以《周易》文本而论，爻称进入文本，却是筮书《周易》变为哲理《周易》的结构要素标志。

不要小看爻称入《周易》，《周易》有了爻称就是完全独立自主的文本，不再听命于占筮，也不再任人囿囿称呼。不起眼的变化造成本质的改变，不是鲜见之事。本来是马车，用一台蒸汽机把马换下来，开始时跑得也不快，但它就是汽车而再也不是马车，但汽车世界就从这里开始。秘书们拟写的材料，本是平常的文章，而一经首长签



署，就变成具有权力性质的文件。因此，绝不能低估爻称进入《周易》的意义，它改变了《周易》的存在性质。

以数字拼作爻称，便建立了一种非常巩固的“数—爻”关系，人们便在这个基础上，作各种各样的引申、发挥和遐想。人们总是想象爻画中蕴含着数理玄机，寻求数本论的哲学解释。由于爻画的意义常常由卦位关系表现出来，以数字称爻的结果，势必使卦位关系蒙上“数”的色彩，各种关系、各种意义便要利用数来作出说明，用数的性质和数的运算来说明各种“理由”，数被当作了“爻的根据”，易学常因此而弄得很“玄”。另一方面，数也因为易学解释而发生了“非数学化”的变况，数逾越了数学规范，和各种非数学因素纠缠在一起，变成了“数学规定之外的数”。所谓的“数理玄机”，多是一些“数学规定之外的数”。例如“二多誉，四多惧，三多凶，五多功”等等，都已不是数学意义的数，而是另有文化性质的数。在不少易学著作中，“数”扮演着勾引神秘力量的角色，对中国文化有负面影响。

占筮易学是不存在象数释《易》的。首先是没有卦象，卦象作为占筮的对立面晚出；其次是《易》文本中没有数，筮法之数不在《易》文本之列。筮法涉及到大量的数，但筮法之数是用作运算的数，是合于“数学规定的数”；作为揲蓍成卦的结果，“七、九”称“一”，“六、八”称“--”，也完全是按形式规则进行变换，符合数学的映射规则，少有数学之外的意义。因而占筮易学无“象”，亦无数外之数，因而象数释《易》并非古已有之，它是一定历史条件下的产物。其绝对必要条件是先有卦之“象”和爻之“数”，否则就不存在象数释《易》的可能性。

数本论中有很多重要的易学大师，他们对中国思想是有重要贡献的。他们解释《周易》，最终总是指向经天纬地的天地人生大理，但所注重的理由和根据，却是他们心中的“数”。在很大程度上，他们能够使人感到《周易》本身蕴涵着精深大道，但追究其理由和根据，却使人感到玄机的压抑，有很多神秘主义的东西。东汉年间，象数思想泛滥，五花八门的数层出不穷，又平白无故地生出许多“古逸象”，易学一度曾繁琐神秘不堪。王弼扫象，大有功于易学，他之所扫，并非扫除八卦取象之法，而是扫除取象的泛滥。王弼注《周易》，虽以义理见长而名于世、记于史，但也用取象之法，表明他与取象是结缘的。后世之人讥刺他“扫象不谈”，似乎是凡有取象则一概封杀，这种说法既不公平，也泛实据。在王弼之后，不再有滥造“古逸象”的思潮重现，应是对他功绩的肯定^①。

① 到了清朝，封建制度已经过熟，中国文化被置于民族矛盾的背景。在文字狱的枷锁和科举的利诱下，民族精神萎靡，大批读书人躲进故纸堆，做那安全而高雅的考据营生。考据派对中国古代学问有所增益，对中国精神则实有耗损。在这种情况下，一些人又把汉儒泛滥的象数予以收罗整理，云为“去古未远，体贴圣人心意”，还自以为是“返璞归真”。当人们都以这种考据为主要的价值追求之时，易学的真精神也就被剥蚀殆尽，传统易学至此也走到了它的终点。



王弼易学对于数的泛滥虽有所遏制，但不若扫象那样坚决。很值得重视的一个问题是，非数学规定之数的泛滥，一直困扰着传统易学，使得象数本论“术数化”。有些学者潜心于数本研究，不惜殚尽毕生之力，但于数学却毫无意义，只是为了拼凑出一些数字的神秘关系。有些汉儒和邵雍之后学便是如此。易数的基础是用作爻称的数字，它们的作用只在指称，若望从其中勘破无限意义，无异于用身份证号码或电话号码簿去演义天地人生的大道理。这种做法扭曲了数的逻辑性质，莫名其妙地去拼凑数的意义。例如，《系辞》云：“大衍之数五十，其用四十有九。”写成表达式即为：“ $50-1=49$ ”，也可化作：“ $(1+2+2+4+5+12+24)-1=49$ ”的形式，这些都是简单的数学关系，但到了数本论那里，却变成开天辟地的大道理。《周易正义》引马融之说：

马季长云：《易》有太极，谓北辰也，太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气，北辰居位不动，其余四十九运转而动也。

这是在为数寻找“象”的根据，是一种玩弄数字而胡诌意义的事情，在传统易学中是屡见不鲜的。孔颖达的《周易正义》，主旨王弼易学，素被视为义理正宗，尚且也信这种玩弄数字的说法，易学中数的滥用，就可看出一般。如果说，在数理知识尚处浑蒙的古代，数本论者以为“数藏玄机”、“数中见理”，还包含着值得敬佩的探索进取精神的话，那么，在数理知识已经非常进步的20世纪，还把这样的解释当作学问，就只能认作是前朝遗老了。这样的人虽不占现代易学的主流，但从者甚众，有些人甚至痴迷不倦^①。被许多人推崇为“易学大师”的尚秉和，就是很著名的代表，他在解释“大衍之数五十，其用四十有九”时说：

此言揲蓍之法。并用数之根本也。凡占必极数。方能知来。五者生数之极。不能再生。又一二三四五数皆无偶。于是由五加一为六。以与一偶。加二为七。以与二偶。加三为八。以与三偶。加四为九。以与四偶。加五为十。以与五偶。故十者成数之极。不能再加。衍郑云演也。干云合也。蜀才云广也。五十既为极数。故大衍以此为本也。太玄玄图云。一与六共宗。二与七共朋。三与八成友。四与九同道。五与五相守。正五十也。孔子曰五十以学易。正谓此也。^②

① 我经常收到一些材料，是数学解《易》的，有些甚至是厚厚的一叠数表，其详尽程度远胜成名之易学家。核其演算过程，皆确而无误，不下苦功夫绝作不出来。但核其逻辑起点，则大有问题，或取“五行八卦之数”，或取“河洛之数”，或取“天地之数”，作为演算起点，而不问其根据所在，于是就有了在不真前提下的一系列正确演算。我常劝诫这些朋友，认真地反省前提，勿作空中楼阁之劳。

② 尚秉和：《周易尚氏学》第296页，中华书局1980年版。



现代人是很难接受这种名为数本，实则故弄玄虚的理论的。就数学而言，这些数本绝未超出启蒙的程度，由此所引申的“道理”，其实毫无道理，淆乱了理性价值。这种缺乏起码思想原则的东西，和现代文化和社会生活完全格格不入。如果现代易学还对诸如此类的东西有所推崇，哪怕只是有所容忍，正常的人们就有理由拒绝易学，易学也将走进死胡同。这种拼凑数字的游戏，有时也穿上现代时装。例如：分子遗传学发现，所有生物的遗传信息记载于四种核苷酸中，其中任何三种核苷酸的排序决定一个氨基酸分子，这样的排序共有 $4^3 = 64$ 种，于是就有“六十四卦破译遗传密码”的许多议论，报刊上也刊载不绝。这些论者只见 $64 = 64$ ，根本不曾明白：“ 4^3 ”不是易学机制，“ 2^6 ”也根本不是遗传机制。对于这些假易学而伪科学的东西，董光璧先生曾作了很好的批评^①。

指出这些问题，不是对象数理论中的数本论的根本否定。而是要探讨，数字的非数学化，对数学和逻辑的正常发展，有着消极的抑制作用。中国古代虽不乏数学和逻辑成就，但和中华文明的辉煌相比，却是很不相称的。中国古代的“数文化”，可谓无处不在，吴慧颖先生作命题曰：“数——国人的第二语言”^②，其说非常正确，一些人的确利用数字做了许多无聊文章，而且一时还特别有市场。但在此“第二语言”中，称之为“数学”的东西实在太少，反倒是“术数”意味的数，是这“第二语言”的主要成分。在很大程度上，这种文化现实是数本理论生长的土壤，易学的数本原则是它们的理论代表，但在数字的滔滔泛滥中却少见“数学”，只有数字的无聊玩弄。这是现代易学不能回避的问题。现代易学的生存环境和传统易学根本不同，它不能再生存在封闭的社会中，而必须生存于开放的世界里，在开放的世界里与各种文化交流与对话。现代易学不能沿着传统易学的惯性运行下去，不能再在传统易学的框架里，“一言以蔽之——象数与义理”，而是肩负着中华民族自立于世界民族之林的精神责任，为此而必须用一切文明的先进成果来充实自己。以更为开阔的视野，对易学之“数”进行哲学反思，正是现代易学的任务之一。

（五）卦位释易简评

以上从四个方面，对卦位释易的发生，作了基本评述。卦位是继卦象之后，对卦画结构的进一步明细分析，力图从各爻画的相互位置关系中，寻绎出易学的意义。卦位释易不曾经历过对占筮易学的依附，从一开始就是对《周易》的自源性解释。因而它的发生相对较晚，时在孔子和孔子生后之时；较早发生的《易传》不见卦位释易的内容，至《彖传》和《小象》方见明确的卦位释《易》。卦位释《易》的实质，是爻画作为独立的意义符号进入易学，《周易》文本因此而获得了爻称，结束了“《A》之《B》”

① 董光璧：《易学科学史纲》第六章，武汉出版社 1993 年版。

② 吴慧颖：《中国数文化》（代序），岳麓书社 1995 年版。



定爻的占筮陈述，筮书《周易》变成了哲理《周易》。爻称系由“初、二、三、四、五、上”和“九、六”之数字充当能指，本是一种序化的符号关系，但由此却激起了两千多年的数本论追求，其中数学的内容甚少，术数意味的东西则极多。

爻画的独立性，是卦位释《易》最积极的成就。爻画因此而有自己的名称，爻称也因此作为结构要素补入《周易》文本，是为《周易》文本的冠礼。意味深长的是，“爻画的独立性”，只是非常相对的说法，这种独立性产生于“相互关系”，“相互关系”成为爻画独立性的真正根据。换言之：爻是卦画关系的总合。这一理论深刻地烙印了中国人对人的理解。人从神灵的制约下解放之后，具有了自我的独立性，但这种独立性在关系之中，并通过关系表现出来。因此，名义上独立的人，实际上是关系的存在；人的“自我”意识，是关系中的“自我”，“自我”在关系中。这种理解有其深刻的真理性，人的本质是社会关系的总合，人不能脱离社会而孤立存在；但这种理解又有其片面性，它抹杀个性，忽视了“自我”有“关系”不可取代的意义和价值，忽视了“自我”平等的人权，把独立平等的人权，纳入等级差别的纲常伦理关系中，这就是封建社会的正常秩序。

以上就是卦位释《易》发生的基本内容。其特点是，把卦位关系纳入历史文化过程，拒绝承认卦位关系是易学与生俱来的传统理论，因而也要抹去“圣人作《易》”投在卦位关系上的阴影。传统易学认为，卦位关系是完美无缺的，是“圣人作《易》”时作出的精心安排，所以他们把卦位关系当作一件释易的法宝，为求一逞卦爻语句的解释通顺，总是想尽办法敷衍出一些道理，绝少对卦位关系作通盘的反省。“圣人作《易》”是笼罩传统易学的思想前提，“圣人”虽然不是神，但却是具有完美人格和智慧的人，“圣人”即是真理，即是终极，即是一切价值的皈依。因此，传统易学不能容忍“圣人作《易》”会出差错的任何想法，虽然各易学家对卦位的理解可以极不相同，但他们都共同认为：“圣人”是完美的，卦位关系是无瑕的。

实际情况却远非如此。任何卦位关系的解释能力都是很有限的，都可列举出其反例。对《周易》作整体观，没有一条卦位规则能贯彻于《周易》全篇。“得位”“得中”者不一定吉，“不得位”“不得中”者不一定凶；“二多誉，四多惧，三多凶，五多功”只是大约一说，每一条都能找到不少反例。从《彖传》《小象》开始，到各种各样的卦位释易著作，从无一条卦位规则具有统一的概括能力，在这一卦能够说得通的理由，在别一卦就说不通，甚至于完全相反。利用卦位关系而强行作解，故意凿高求深的例证可以列举很多，稍作留意，俯拾皆是。因此，卦位关系没有统一的规则，它的规则就是“头疼医头，脚疼医脚”。所谓“圣人作《易》”时圣心独运，用卦位之法密藏玄理的种种说法，全是骗人的鬼话。

即使是撇开“圣人作《易》”，以上的情况也说明：《周易》的作者们在编纂《周易》时，不曾有过卦位的考虑，更不曾以卦位关系为原则入书。《周易》原本筮书，占筮易学根本无所谓卦位关系，筮法的巫源性和卦位关系的自源性，是不相容的。随着占筮



易学的覆灭和哲理易学的兴起，并发展至相当水平，才出现关于《周易》的卦位解释。卦位释易晚出，表明它需要较多的思想文化铺垫才能发生，特别是需要《易传》发生之早期阶段的一些铺垫。卦位释《易》晚出，是应时而起的东西，它在某种程度能对《周易》的卦爻作恰当解释，但与《周易》的创作编纂毫无关系。任何企图通过卦位关系而寻觅作者原意的想法，其理论和实践皆是误区。

四、卦序的确立

卦序是《易》文本之各卦的排列秩序，而且这种排列秩序被固定下来，使《易》文本显示为秩序结构的整体。卦序也属文本结构的范畴，但它不是六十四卦的结构要素，而是使六十四卦形成编序的力量和结果。

也许，只有《周易》才有真正的卦序，其他《易》文本大概无，因为占筮与卦序无关。唯《周易》才从占筮之书脱胎换骨地转变为哲理典籍，其他《易》文本在这历史的转变中悄然逝去。如今之抽签打卦无“签序”、“卦序”可言，抽签是随机抽取，同样，古之易学的占筮陈述“《A》之《B》”也与卦序无关，它只问占得的“本卦《A》”和演变的“之卦《B》”为何卦，不需要计较它们的顺序和排列位置。因而，占筮易学本质上无卦序问题。

占筮与卦序无关，六十四卦的状态就是混沌杂处，无所谓编排秩序。尽管每次占筮完毕之后，收捡卦画时也会形成一个顺序，但这种顺序是随机的、不稳定的、无意识的，对排列顺序绝无讲究。这种情况，犹如玩过扑克后随便把牌归拢一样，不受固定秩序的约束。逐渐地，为了占筮的方便，有些筮者会把不同的卦画放置在固定的地方，以利于占筮时取用。这样，便实际上有了某种卦序，克服了完全的混沌状态。但这样的卦序因人而异，各人的卦序原则也不尽统一，但卦序毕竟因此而发生了，六十四卦终于冲开了混沌而显出某种秩序。在这里，隐然有一个文化学的原则问题：卦序发生不是占筮的内在要求，而是为了方便于人。它没有给占筮增减任何东西，却方便了从事占筮操作的人。因而卦序的发生，本质上是非占筮的。

表面上看，卦序不是对《周易》文本的解释，仅是卦画的排列关系。这种看法是很肤浅的。实际上，任何卦序原则都是对六十四卦之总体关系和卦别关系的一种理解，并把这种理解对象化为卦的秩序关系，例如写文章或造句，其操作表现是把词字连接为一个顺序，而能够造成这种顺序的必要条件，是对所用词字有所理解，然后方可将词字串结成表达意义的顺序。现代解释学认为，“理解”和“解释”是等义的，理解就是解释，因而卦序也是对《周易》的解释，是利用次序编排所作的无声的解释，由此造就了六十四卦的总体结构。

孔颖达谓《周易》卦序“两两相偶，非覆即反”（《正义·序卦》），就是对六十四卦秩序关系的理解，也同时是一种解释。它反映了传世本《周易》的编排者对卦序的



总体把握。六十四卦的总体存在,表现出对偶性质的覆反关系。本书也会涉及到其他卦序——《杂卦》卦序,《帛易》卦序,京房卦序,《元包》卦序,邵雍的先天卦序等——它们也是对于《周易》编排的理解,使《周易》的整体结构,显出不同的性质。由此又再次显示卦序释易的自源性质,它无须巫性力量的介入。也因此,卦序并非六十四卦生而有之,而是人的解释所需。

由于卦序本质的非占筮性质,故而卦序的发生和存在,必指向理性,成为《易传》发生的一条线索。《易传》各篇,几乎皆见卦序。不仅《序卦》专门论说卦序义理,不仅《杂卦》也是按一种卦序关系训诂卦名之义的文章,而且,其余诸篇皆以卦序为基础。《象》《彖》全是跟着《周易》的卦序走,卦序即《象》《彖》之序。《文言》《系辞》也包含卦序问题,凡涉诸卦并列之时,全不违《周易》卦序的条理。这种特征,亦见于孔子易学。明确这点很重要,它有助于理解:卦序虽非《易》文本之原始品质,但它的发生却相当的早,而且是理解《周易》文本的背景条件,为《易传》各篇的发生准备了有序化的基础。

通行本《周易》的卦序特征为两条,一是“两两相偶,非覆即反”,二是“上经三十,下经三十四”。“偶”即成对出现;“覆”即翻转 180° 另成一卦,故两个卦画相偶共用一策竹简,一简而两用;“反”即同位爻画性状相反,且翻转 180° 仍保持原卦不变,故两个卦画相偶得各用一策竹简,两简而两用。上经中相“反”卦画三对:《乾》《坤》;《颐》《大过》;《坎》《离》;相覆卦画十二对,用简十八策;下经中相反卦画一对:《中孚》《小过》,相覆卦画十七对,用简亦为十八策。上、下经的划分,以简策相等为准。《周易》卦序的这两条特征,传统易学是说得清楚的。

稍作补充的是,这种卦序安排的简策用量最少,换算成重量则为最轻,自上、下经的重量相等。用材最少,重量最轻且对等均分,也当是一种理性。这种理性虽然很不“微言大义”,但它却有实实在在的好处。

通行本《周易》的卦序,在《序卦》和《象》《彖》中是十分明确的,孔子之所见,亦是这种卦序,由此说明通行本《周易》卦序的确立很早,至少在春秋中后期已经确立,确立后也不再有什么变故。但溯至《杂卦》卦序,情况就有些不同。“两两对偶”的格局依然未变,但对偶的排序和对偶中两卦的位置都面目全非,也没有“上经三十,下经三十四”的明确划分。后人认为《杂卦》有乱简,其说是可信的^①。但上下经的安排却是不确定的。

若以卦画数目相等来判断,《杂卦》之上经当起于《乾》《坤》而终于《咸》《恒》,为三十二卦十七简;下经则起于《涣》《节》而终于《未济》《夬》,亦为三十二卦而十

①《杂卦》最后的八个卦画,不守“非覆即反”之则,古人认为是“乱简”所致,宋人蔡渊予以改订,改订后,合辙押韵,元吴澄,明何楷皆从之。高亨重申“乱简”说,其论有理。这里的判断包含和借用了以上成果。参见高亨:《周易大传今注》第63页。



九简。若以简策相等判之,《杂卦》上经当起于《乾》《坤》而终于《涣》《节》,为三十四卦十八简,下经则起于《解》《蹇》而终于《未济》《夬》,为三十卦十八简。两种情况皆与通行本《周易》不同。实际上,《杂卦》卦序不见上、下经之分别。当是其卦序形式还不十分稳定的一种表现,因为经分上下,不只是一种文本形式,而且有明确的实用价值。当时的文本是沉重的简策,简策的存放和搬运都是很费力气的。

从混沌到秩序,是理性的进步。六十四卦的混沌状态,可随机出现的卦序,数目大得惊人,变异度为 1.27×10^{10} 。这是一个非常巨大的超天文数字。卦序变异如此之大,为何会出现“两两相偶,非覆即反”的卦序原则呢?根据文化学和民族学的考虑,这个原则本是“挂”出来的。古人云:“卦者,挂也”,说得很对,但未解其中奥妙。问题当从卜筮文化中寻找。

卜和筮虽同属巫性文化,但卦画和甲骨灼纹的文化行为却很不一样。首先,甲骨灼纹不是完全意义的人为符号,它必须依赖于龟甲和兽骨之自然材料,卦画则是完全意义的人为符号,它不依赖于某种特定物质,人们可以根据自己的需要来选用卦画材料。第二,甲骨灼纹的大小和形状受甲骨材料的限制,对比也不甚鲜明,可近察而不可远观,卦画图形则大小不受限制,也可形成鲜明的对比色调,既可近察,也可远观。第三,甲骨灼纹的指示对象是特定的,一次卜问作一次甲骨烧灼,出现一次甲骨灼纹,作一次卜的解释,卦画则可重复使用,每次筮问只是一次卦画的选择,而不需要重新制作。第四,由于以上三点,卦画具有图腾的品质,甲骨灼纹则无,作为图腾,在祭祀之类的群集性活动场合,便会置于最为显眼的地方,办法之一就是高高挂起。这一挂,就挂出了名堂,挂出了原则

把卦画挂起来,顺挂是一种卦画,倒过来挂,则成另一种卦画。这就是“覆”的对偶性。一种“一/--”六联体,只因悬挂方向不同,便显出两个卦画图形,显出“覆”的对偶。具有这种性质的卦画共五十六个,一简而两用,占筮操作仅需二十八种“一/--”六联体。这就是所谓的“覆”。但另有八种卦画不能用这种方法解决,正挂和倒挂皆现同样的卦画图形,一简只能一用,必须由一种“一/--”六联体单独表示。这八个卦画是䷀与䷁(《乾》《坤》),䷄与䷅(《颐》《大过》),䷋与䷌(《坎》《离》),䷍与䷎(《中孚》《小过》),它们也呈显对偶性,相同位置上的爻画完全相反,“一”与“--”完全互换,呈显出“反”的对偶性。

利用这种对偶性,会产生实际的好处。六十四卦作为图腾式的标志物,作为仪式所用的礼器,只需三十六种“一/--”六联体,即能表达无遗。这样就能合理解释,六十四卦混沌时 1.27×10^{10} 的巨大变异度,何以会采取“两两相偶,非覆即反”的卦序原则。虽然这时的变异度仍然很大,但无论从哪个方面看,这种变化都是很大进步。混沌打破了,六十四卦形成“对偶或反”的秩序,理性透过卦序崭露出来,并通过操作而反复出现;这样,材料节省了,刻写或图画的劳动减少了,搬运、携带、操作也轻便了许多,这就是理性。



远古时期的占筮，多在祭坛、神庙之类的集会场合中进行，卦画一类的神灵象征物可以就地放置，还不存在远程搬运问题。如果说，卦画的重量在就地放置时还不是什么突出问题的话，那么在跋涉时，重量就是必须考虑的重要问题。跋涉行走所用卦画刻写在简策上，装在牛皮袋子里，应当很有些块头和份量。这时，若利用上述对偶之法，六十四种卦画就只需三十六个简策，缩小了块头也减轻了份量，很有利于跋涉时的运输。从《仪礼》所记的诸筮仪中可以看到，周代占筮，不是众人集合到筮史那里去接受占筮，而“筮人”和“卦者”（“重”和“黎”）到求筮者的处所作“上门服务”。这时的占筮地位已不如往日之隆，江河日下矣。

上门服务就不免跋涉运输，古时人烟稀少，路远而难行，“筮人”和“卦者”不得不背负着沉重的简策四处跋涉奔波。此等情况下，卦画简策由六十四减之为三十六，就是非常值得的事。如此之价值选取，即是六十四卦冲开混沌，采取“两两相偶，非覆即反”之原则的决定因素。因此，卦序虽与占筮易学无关，但与从事占筮的辅助性活动相关，从而卦序在占筮时代已经发生，其时不晚于西周。不过，这时的卦序主要是重量和运输的价值，还没有绽放开自身的意义。

卦画简策由六十四而三十六，重量减轻了，文化含量则增加了，“反”和“覆”规定了卦画的对偶秩序。随着筮史们上门服务的频繁，卦画的运输携带逐渐形成一种体制。开始时较为粗糙，三十六策一揽子装起，二人轮流负担，或者勉为其难；继而作改进，三十六支简策被分作两堆，二人分开负担；再进一步，是将这两堆各自韦编成册，使之为固定性的序列，以利携带运输和取用的方便，于是六十四卦就被分作上、下两编，三十六支简策均分为两半。对韦编成册的东西进行调整，是一个社会化的运动过程，渐成社会都能认同的卦序。因此，《周易》经分上下，不是“圣人”的刻意安排，而是这一历史过程的总结果，《杂卦》卦序相对粗糙，则表明是这一历史过程中的某个环节。这是《杂卦》早出的卦序证据。

卦序的结成，六十四卦的整体便超越了混沌，卦画集合物变成了卦画序列，它们摆脱了随机组合的无序状态，建立起稳定的秩序关系。《周易》文本实现了结构的整体性。这种整体性的规定，对占筮易学是完全消极的，它不利于“《A》之《B》”之定爻陈述，不利于破碎支离的占断解释，而要求对《周易》作整体观，能“居而观其辞”，进行系统或德义的解释。这时，“两两相偶，非覆即反”的卦序原则，就不再只有减轻重量、方便运输的价值，它要表现文本自身的意义，向解释者展示自己的世界秩序。会当此时，八卦取象之法已经昭然于世，向世人展示出卦画的自源性意义，予占筮传统以强烈冲击，这个世界秩序就是人化的，而不是神灵的。《杂卦》不一定是这种情势的开始，但肯定是这种情势下的产物。它只采取了训诂卦名的简单解释形式，虽曰简略粗拙，但卦画的对偶性质，却在《杂卦》里首次被彰显为文字的语义。即使是粗读《杂卦》，也能明确地感受到，卦义解释处处透着对偶相成的关系。

《杂卦》之后，卦序又作过调整，《周易》的整体结构进一步优化，形成沿用至今



的《周易》卦序。这种优化的方向，是意义更胜，后来有《序卦》利用《周易》卦序，做出了自然社会发展史性质的大文章，因序而得义。序而得义，使《周易》卦序的稳定性获得了根据，但它只是“序卦”意义的优化，并没有创造出新的卦序原则，“两两相偶，非覆即反”的原则，仍然作为传统，贯穿着《周易》卦序，为《易传》诸篇的定型，提供了总体结构的背景前提。

第三节 《易传》发生线索的编结

以上《易传》发生的四条线索，有一个文化的共同点，它们皆背离占筮，直接以《周易》为解释对象，以自源性解释取代占筮的巫源性解释。它们各有自己的理性特点，也各有自己的理论行为和方式，施展着覆灭占筮易学的力量，也展示着理性化易学多姿多彩的许多方面。在《易传》发生的过程中，它们不是各行其是、各自孤立行事，也不是形成各家各派，各抱门户之见，借《易传》发生去作门户之争。若以学派性质为前提，《易传》的发生将是永远的死结。谁曾证明过诸子百家在《易传》之先呢？当八卦取象发生之时，诸子百家何在？如果把问题换一种提法：诸子百家的出现，需要怎样的历史文化条件？是什么为诸子百家准备了这个条件？《易传》的发生是一个伟大的、具有非常革命意义的历史转折过程，各种理性因素汇聚为不可抗拒的历史潮流，荡涤那巫性文化的传统，铺垫理性文化的基础，准备着百家争鸣的文化繁荣。

在此背景下，《易传》发生的四条线索不是各自独立发展，而是随着历史的推进而相互纠缠融合，交织在一起。《易传》各篇虽各有特点，但没有一篇只显单一线索，它们皆是多种线索相互编结的产物。编结首先是新鲜文化的历史融合过程。任何初生的东西不可能立即获得繁殖能力，每一条线索都经历了自己的发生和成长期，编结者首先必须理解、接受、把握、消化不同线索的内容，方可进行有效的编结。编结同时又是创造，每次编结都会织造出新颖的思想文化产品，淘洗或革除污浊的陈迹，构造出新生的思想文化力量。《易传》就是在理性线索的编结中呈献于世的。它的发生，是历史的展开，是变革的过程，是理性意识取代巫性蒙昧的诸种线索的编织。如果一定要把《易传》发生和“学派”联系起来，那就是“士”代替“史”主导中国的思想文化舞台。这个基本问题弄明白了，《易传》各篇的具体发生，就有了一个基准的定位，不作盲目的猜想，拿着假命题去做文章。

讨论《易传》的发生，引据文献资料是必须的，空口白话不仅徒劳无益，而且违背起码的学术精神。但引据总是在基本定位的条件下进行，并且总是关于定位基准的证明，故而对同一个证据有着极不相同的价值评估。试看“古史辨”派的大多数易学家，他们以“科学实证”名响于世，引经据典，满纸皆是，但他们的基本定位是“疑古”，于是，“文明古国”在他们笔下的文明并不古，或者古时并无什么文明，作为“中华文明活水源头的易学”，也不过是战国（或更晚）的故事。因此，基准的定位是更加



本质的东西。本书不把《易传》的发生当作是某家某派的私产品，排除所谓“学派性质”的一切干扰，直接把它当作理性文化对巫性文化的胜利产物，当着理性文化线索的展开和编结物。这实际上是在探索诸子百家的理性根源。

卦建时代的经师们，笃信“孔子作十翼”，集《易传》的发生于一人之身，用“圣人”遮挡住历史，当然无所谓发生线索的编结问题，只需把一切都记为“孔子的功劳”就行。这种观念统治了中国两千余年。“五四”以后，在“科学与民主”的精神鼓舞下，群起而打倒孔家店，人们不再相信“孔子作十翼”，“造圣运动”不再以孔子为对象，《易传》发生被当作需要研究探讨的问题。

这是易学发展又一次非常革命的进步，“圣人作《易》”被炸开了一个大缺口。但大家的关注之情也只集中于这个缺口，对“圣人作《易》”之大坝的形成和本体反倒缺乏兴趣。于是，人们便急忙于缺口的重新建设，问题集中为“《易传》作于何时？作于何人？”提出的问题显然比“孔子作十翼”高明了许多，也进行了经学家们想都不敢想的有益探讨，各式各样的结论都有，彼此间很有争议。但有一条是大家都能认同的：“《易传》非一人一时之作。”这个结论是理论立场的根本转变，人民史观取代了圣人史观，为易学的新发展奠定了基础。这个新的理论原则是要坚决维护的，但“人民”绝不是空洞的，更不是虚伪的，“人民”有自己的事业，“人民”的事业就是历史。

空言“《易传》非一人一时之作”的易学史观，易于产生一种恍惚的满足感，认为它“正确”而“安全”，故而许多人都予以认同。其“正确”在于，与它相反的命题不能成立，它是为反对“孔子作十翼”而作的，是现代的中国人在思想领域对“造圣运动”的一次理论清理。其“安全”在于，它有强大的唯物史观作后盾，且旗帜鲜明地与经学划清界线，能避开“帽子、辫子和棍子”。这些想法虽然有其历史的原因，但毕竟似硕大而空疏，令人在“是”而“不实”间恍惚。恍惚了很久才清醒，如其在“《易传》非一人一时之作”中满足，不如作“《易传》之发生”的探索。

问题在于，“《易传》非一人一时之作”，需要得到论证和充实。作为口号，它被喊了半个多世纪，它鼓舞过无数的有志者，但无实质进展，学术毕竟不能靠喊口号来过日子。作为命题，它是否定句式，没有实质性的内容，它没有肯定什么，其真理性难以证实。倡导者常用训诂考据之法来解决问题，但证实的结果总是“《易传》非某人（例如孔子）之作”，这是证明所使用的排除法，但排除之后剩下了什么呢？作为理论，“《易传》非一人一时之作”，似乎有无限的展开空间，但空漠而没有内容，找不到它和历史文化的接口。因此，它的意义也随着时间的流逝，被耗散、被稀释、被漠视，令有心人作“广漠无物”之叹。因此，这个命题若要深化，就必须把《易传》视作历史过程的结果，还原过程本身，从中抽出发展的基本线索，考核这些线索的发生、发展和相互编结的过程，《易传》的发生就会跃然而出。这样的思路，没有停留在“《易传》非一人一时之作”的口号上，有望使问题得到真正的解决。



一、卦象线索的编结

卦象是《易传》发生的一条原创性的线索。八卦取象是一个符号化过程，八卦符号的渊源于《易》文本的卦画，是卦画符号的上下两分，在占筮符号因此而变为取象符号，这是符号应用的实质性进步。八卦之所指则是现实世界的存在物，它不是神灵对人的把握，而是人对世界的把握，卦符从此而有了自身的意义。这一点很重要，它说明支撑神灵世界的象征天命的符号图形，转变为支撑人的世界，卦符不再是交通神灵的法器，而是人在现实中生活的意义。

卦象发生约于西周中叶，时在《周易》成书之后，但时间不会很久。周代铭器上的三画数字卦是见证之一。这里留有明显的占筮痕迹，但三画数字卦也给了我们一个准确无误的信号：它们（八卦）已经从筮法中游离出来，具有了自己的独立意义。这时的八卦取象，既无深奥含意，表现也很混乱，但它们却是关于现实生活的“能指—所指”关系，“能指—所指”是现实的符号运用行为，不用筮仪，也不用筮法，未给神灵之类留大位置。在《说卦》发生的第一阶段（最后八章），我们能够见到最初时的取象。它们的确非常粗糙，也无很高的理论地位，但它们却是非常的革命者，是首先登陆神灵世界之外的探险家。也可以说它们是神灵世界的反叛者，它们不愿意再充任象征神灵的工具体，而直接从现实生活中寻求符号的意义。占筮符号转化为取象符号，神灵意旨转化为生活对象，这是何等的深刻巨变！无论从哪个方面来说，八卦取象都是《易传》发生的启明星。

到了春秋时期，纯由筮法决定的占断解释已经很少，多需要卦象来参与占断解释。《左》《国》可以作证。《左》《国》筮案中的取象，已广泛运用到《说卦》成书第二阶段的成果，八卦取象已显出了系统性。即使是早期的筮案（如实际发生于公元前707年的“生敬仲筮”），八卦与“天地雷风水火山泽”的对应关系，也朗朗在目。且其中的卦象解释圆熟流畅，毫无生涩之感，说明卦象释《易》的应用已有相当年头，故能表现出相当高的水平。由此也可以推证，《说卦》已经进入第二阶段，八卦取象的发生是比较早的，将其定为西周中期，亦有文献的根据。

在《易传》发生的四大线索中，卦象的发生是最早的，有着自己的发展过程。前文曾经指出，《说卦》成书屡经辗转，大体分为四个阶段：一，是随机取象的简单符号化阶段；二，是八卦取象的符号系统化阶段；三，是八卦系统的宇宙论阶段；四，是八卦系统的本体论或形而上学化阶段。它们构成了卦象释《易》的历史，也构成了《说卦》的发生史，说到底，还是卦象自身理性扩张和深化的历史。人们常问：“《说卦》成书于何时？”人们也常答：“《说卦》成书于某时。”尽管作这样之问和作这样之答的人，他们也发表过“《易传》非一人一时之作”的宣言，但他们的问或答，都隐藏着一个假设前提，即：“《说卦》成书于某人之手或某个时刻。”这是自相矛盾的。其自相矛盾的



根源，在于把《说卦》视作铁板一块，视作一件同时性的作品，不见《说卦》的历时性，不见《说卦》中符号的意义演化。事实上，《说卦》之书不是一下子写成的，它经历了几百年的锻铸，一层压着一层，积累而成篇，篇首的文字较为晚近，愈往后读，年代也愈古。一部《说卦》，即古代文化的地层史料。

《说卦》成书的四个阶段，也是它自身义理编织的过程。八卦的随机取象，意义简单粗拙，解决的问题是用“能指—所指”关系去替代神灵象征，表现着筭路蓝缕者的艰难行进。待到八卦的系统取象，文明便有了长足的进步。首先是八卦符号系统性被把握，“三，三，三，三，三，三，三，三”被认为是同一整体的不同表现，故而取象时已无筭路蓝缕时的随机性，故而所取之象也全具整体的合成性，如“天地雷风水火山泽”合成世界整体，“乾坤生六子”合成家庭整体，其他取象也是如此，本章第三节中有表列出。至此，卦象的内容已经相当充实，也能从占筮的内部进行颠覆，使得筮法难以为继，但它还不曾从占筮的形式中完全解脱出来，还不曾占领整个世界。这就是从《左》《国》筮案能够见到的八卦取象。

置此之时，八卦取象使卦画获得复合意义的思想，已得到社会的认同，并引起易学的反响。首先在《杂卦》中反映出来，其曰“乾刚坤柔”、“兑见而巽伏也”、“震，起也；艮，止也”，显然都是在八卦取象的烛照下说出的道理^①。后来，在《序卦》中也得到相同的响应，所有八卦自重的卦画，皆以其“象”为义。《大象》释易，则将八卦取象而复合卦画意义之法，贯彻于全篇，用以展现君子人格。“象意义”得以伦理的升华。《彖传》以下，卦象释《易》已成为易学常识，有了更加多方面的发展。卦象释《易》线索，在《说卦》之外获得了义理编织。

《说卦》成书的第三阶段，即八卦取象的宇宙论扩张阶段，八卦取象以“万物”的名义说话，还作为“万物”流行的时空构架。这个阶段的情节不见于《左》《国》筮案，应该说，此时的八卦取象已经完全摆脱了占筮的形式，它不再仰仗于神灵，它自身就呈现出一个完整的世界。至此，八卦符号已经不再满足于“象指”什么具体的系统，它“象指”万物，“象指”时空，显出要概括世界的理论震撼力。和孔子同时的史墨没有觉出这种震撼，还只能说“雷乘乾曰《大壮》，天之道也”的话，仍停留在《说卦》的第二阶段上。但孔子却深深地受到了这样的震撼，他在释《损》《益》两卦时，反复利用《损》（三下三上）《益》（三下三上）中八卦符号的时空标定，以天道变化说明何以为“益”、何以为“损”以及“损益互相转化”的道理（见帛书《要》及前文分析）。这理论也同样震撼了《彖传》的作者。

《彖传》首先和《大象》一样，每题都以八卦取象为解释基础（有个别例外），但取象内涵比《大象》进步，它已不是较为机械地把卦画意义复合出来，而且还努力把

① 见萧汉明：《杂卦论》，载《周易研究》1988年第2期。



卦爻辞的意思也糅合进去，其取象范围也不限于“天地雷风水火山泽”系统，还广泛地运用了“健、顺、动、入、陷、丽、止、说”的性状系统，稍作认真比较，即能看到这种进步。更重要的一点在于，《彖传》的八卦取象，表现出卦符的宇宙论性质的时空观力量，并将其具体化为卦位关系，这是《大象》所无的东西，是思想和理论的进步。就空间而论，上一节所讨论的卦位关系，是卦符空间关系的具体化，强调“取中”，强调空间位置关系对意义的影响。就时间而论，《彖传》中有许多“时大矣哉”、“时义大矣”、“应乎天而时行”的说法，使后来的每个读《易》者都强烈地感受到时间对于存在的重要，凡事当应时而行。《彖传》所表达的时空关系，说到底来自于《说卦》宇宙论性质的标定，与《说卦》的第三阶段互相呼应。但它又有着独特的创造性发挥，利用卦位关系结合卦爻辞作展开说明，使宇宙论和时空观更加易学化。这种内涵在《杂卦》《序卦》和《大象》中是见不到的。

《说卦》成书的第四阶段，即是八卦取象的本体论阶段，它完成了自身形而上学的建设。当八卦取象对各种情况作出了非常成功的解释后，又作了宇宙论性质的扩张，显示出非常强大的解释力量。但是，八卦取象并不表现为终极性，它必须寻找自己的根基，面对终极性的拷问：八卦取象自身的根据在哪里？这个问题也是在问：“象符号”如何获得终极表示？

这个问题有些像数学史上的微积分。微积分问世后，其应用可以说锐利无比，所向而披靡，但其形式表达却是“0：0”的怪式；“0：0”是无法理解的；为寻觅微积分的理论基础，却整整花费了两个世纪，不仅是数学家，如黑格尔、马克思这样一些思想家，也积极参与了讨论。八卦取象拥有强大的解释力，但它的根在哪里呢？这应该是当时最重头的理论问题，触动着每一个时代之子。最后的结论是由孔子作出的，前文所谓“孔子为《说卦》加冕”，所解决的就是这个问题。《老子》证明了“道”的本体论，人的终极关怀由命运神灵转化为“道”，提出了“万物负阴而抱阳”的著名论断，孔子继其后，合“天道”、“地道”、“人道”于易学一身，论证“《易》之义，唯阴与阳”，“观变于阴阳而立卦”的阴阳易道观，并以“天地定位，山泽通气，水火相射，雷风相薄”的关系，表达了八卦取象的“阴阳”对偶序列。即所有“象符号”的本体，皆具“阴阳”观念的形式，实现了本体论的建设，获得了形而上学的意义。

卦象的阴阳本体论，使最为原始的卦画符号也实现了阴阳本体论的形式。卦画阴阳本体的形式，即是《乾》《坤》两卦对六十四卦的本体论意义起纲领作用。在此以前，《乾》《坤》两卦也具有纲领作用，这两卦在占筮易学中已特别地有“用爻”，说明受到了特别的重视，但那时的纲领作用只是符号图形的，没有本体的意义，《乾》《坤》两卦的占筮，不是其他占筮的基础，各卦的占筮仍按筮法的规定执行。而当卦画的阴阳本体论形式确立之后，它们就由图形纲领上升为本体论意义的纲领，这时，对于《乾》《坤》两卦的理解，则成为理解六十四卦的基础；《乾》《坤》两卦成为了六十四卦的本体之卦。这一点在孔子易学中已经表现出来：“子曰：《易》之要，可得而知矣，《乾》



《坤》也者，《易》之门户也。《乾》，阳物也。《坤》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化”（帛书《易之义》）^①。类似的语句在《系辞》中也反复出现。具有突出影响的是《文言》，它只解《乾》《坤》两卦，使其本体意义上的纲领地位确立无疑。

“象”的阴阳本体论，同时也推动了爻画的阴阳本体论。“一”称阳爻，“--”称阴爻，它们原来皆只被视作符号的构件元素，被视作“一/--”单体，但在阴阳本体论的观照下，它们上升为“阴阳”概念的一般符号形式，体现为“阴阳”一元两分的对偶精神气质。从而所有卦画和所有卦象，不论是“一/--”六联体还是“一/--”三联体或者单体，也皆是“一/--”的现象，皆是“阴阳”之一元两分的对偶环节。此时，也只有到了此时，“一/--”不再只是单体，它的意义被升华了，升华为全部卦符的表达通式，表现出“万物负阴而抱阳”、“《易》之义，唯阴与阳”、“观变于阴阳而立卦”的超越性，表现为“形而上者谓之道”的理论形式。因此，《系辞》把“一/--”表述为“一阴一阳之谓道”，中国形而上学母题由此而诞生，易学哲理化了。

以上是卦象释易线索的编结历程，主要成果是《说卦》的渐次发生。八卦取象推动了《易传》各篇的发生，同时又从《易传》的其他篇章中吸取精神营养，使自身获得发展的纵深。故而，从随机取象开始，直到形而上学母题的发生，卦象释易都是最为活跃分子。以前，我作“《说卦》为《易传》诸篇之首、诸篇之祖”论证时，主要是实证性的，只把《易传》各篇中的八卦取象罗列出来，少涉思想性质的问题，实际上是不够完整的。一是受条件限制，二是新观点首先需要有证据支持，三是我自己也有一个发展提高的过程。《易传》的发生，本质上是理性取代巫性的思想文化革命，也是我国“象思维”的重要基石，没有证据不行，只有证据没有思想也不行。

二、义理线索的编结

即使在占筮易学中，占断解释中也包含着一定的意义和道理，民歌民谣和历史故事，都因其有某种意义和道理，才被占筮所吸收。因此，总有一定的义理成分寓于占筮易学之中。但占断解释不称其为义理解易的原因在于：它首先是在占筮的规定下实现的，即使是有所意义和道理，也被笼罩在神灵控制命运的巫氛里，被当作神灵的意旨而不是人的理智；二是占断解释为“条状解释模式”，它虽凭借《易》文本而作解，但这种解释是在《周易》文本被肢解的情况下实现的，即使是有所意义和道理，也是支离破碎的；第三，占断解释主要针对求筮者的筮问作答，对筮问所关注的命运问题作一通解释，即使是有所意义和道理，也只是个例性质的，难有一般的文本意义。因此，占筮易学中有义理的成分，而无所谓义理解《易》。

义理解释的成分可以逐渐地积淀下来，构造在义理解易的线索中，但义理解易的

^① 原文为出土帛书，为行文简洁，所有通假异体之字，一律以通行本正之。



发生首先不是因为这种积淀的结果，而是不筮而释易。即意义和道理不再隶属于神灵，不再需要通过占筮的程序，通过筮法的指引而后定；意义和道理属于人，是人的存在和人的世界中的意义和道理。它们通过对《周易》文本的解释而释放出来，使《周易》文本显示出理性，从而使义理获得了易学的形式。

不筮而释易的先河，可见于周穆王时代的《君牙》，那里借用了《周易》的语词，勉励君牙“心之忧危，若蹈虎尾，涉于春冰”以克勤王事。这虽不是充分意义上的易学，但却是关于义理解易的最早文献记载，有着多方面的价值。《君牙》所记，与占筮有否关系，现已无从知晓，但单把这一内容记载下来，而且不是作为筮案记载下来，已经说明《周易》语词系统，在穆王之世已有了超越占筮的痕迹。

系统的义理解易还是要溯至《说卦》。若以为八卦只是“象符号”，以为取象与义理无关，那就大错而特错了。八卦取象之所以有持久而旺盛的生命力，就是因为八卦符号通过取象而获得了意义，即所谓“象意义”。人们不会去关注对他没有意义的东西，贾府的焦大不会去爱林妹妹，普通农民也不在乎谁当了联合国的秘书长，意义是理解中的存在，是思想的关注，是价值和道理的环节。胡塞尔（E·Husserl）的“意向性”（Intentionalität），海德格尔的“存在者”（Seiend），其指向都是“意义”，一切解释的核心问题，也在于揭示其“意义”。

“象意义”是使“象符号”超越其符号的图形限制，使之有所指，有所像而具有“意义”，有“意义”即融入自己的世界，使其“在世界中”（In-der-Welt-sein），变成世界中的存在。意义世界是动物所不曾有的，它有情感、有价值、有规则，而动物只有环境^①。“象符号”揭示意义，它就融进语言，成为思想载体。这一点与中国文字规范有着极其密切的关系，对于我们的民族非常根本，但这里暂不去说它。单从八卦取象的角度来说，即使是原始的随机取象，例如：乾（☰）“为金，为玉，为寒，为冰等等”，也使符号“三”有了意义，同时，也使所有半卦为三的卦画：☰、☷、☱、☶、☲、☵、☴、☳、☴、☱、☶、☲、☵、☴、☳、☴、☱、☶、☲、☵、☴、☳、☴”，皆得复合出某种意义。凡有意义的东西，都有某种情理，只是深浅粗细的不同而已。而八卦取象的发展，它的系统化、宇宙论扩张、本体论皈依，都是理性的长足进步。卦画凭藉看“象”，向人们敞开着日益广阔且深入的意义和道理，开辟着义理解易的道路。“象”和“理”，在中国文化中是同质同根的。

由取象而开辟义理，是易学理论思维的突出特点，也是汉字规范化的基本规范。但在传统易学中，不把由象而义的解释称作义理，只把直接根据文字语义而作的阐发称作义理。这种分类方法从根源上失之于偏颇，从操作上却可使问题变得表面化而简明，本书之“义理”一语，在指明根源的前提下，也不废传统之义。在此规定下，系统义理解易的首创者，当数《杂卦》。《杂卦》中虽有取象述义之辞，但主要是采取训诂卦

① 参阅张汝伦：《海德格尔与现代哲学》第69页以下，复旦大学出版社1995年版。



名申述卦义的形式。所申义理虽显粗放简拙,不显境界的高远,但毕竟是根据文意对《周易》的首次系统解释。这种解释,不需经过占筮程序,不是回答某个人所关注的某个问题,而是以《周易》文本的名义说话,让《周易》文本中的各卦显出卦义,《周易》的卦画和卦名,因此而有了自己的意义。

在《杂卦》中,可以看到义理和卦序两条线索的编结。尚未最后定型的卦序,承载着较为拙朴的卦名训诂,这是义理初发时不可避免的问题,也是《杂卦》在《易传》中最受冷落的根本原因。在“圣人作《易》”或“孔子作十翼”理论框架下,传统易学不能正视这一点,韩康伯、孔颖达皆云:“杂糅众卦,错综其义”(《周易正义》),此语引者无数,信崇者甚众,但谁也不曾把“为何杂糅,如何错综”说出个一二来。直到现在,有些重要的易学著作还在重复类似的话:“本篇是打散《序卦传》所揭明的卦序,把六十四卦分为三十二组两两对举,以精要的语言说明卦义。”^①这是很可笑的解释。要说明卦义,为什么要打散卦序?《序卦传》的卦序与卦义有矛盾吗?作者们不曾置过一语,但褒贬却振振有词。高亨先生注意到《杂卦》被《易传》其他篇目引用,他说:“(《彖传·泰》曰:‘君子道长,小人道消也’可证。)(《彖传·夬》曰:‘夬,决也,刚决柔也。’《序卦》曰:‘夬者,决也。’)”这些本来是在证明《彖》《序》两传对《杂卦》的引用和发挥,证明了《杂卦》在《序》《彖》之先,这本是实证学者们最擅长的论证手段,但高先生却不曾得出与之相应的结论。他依然将《杂卦》排放在《易传》之末,说它是“解说六十四卦之卦义,不依《易经》六十四卦之顺序,错杂而述之,故名《杂卦》”^②。此说仍是重复韩康伯说,实证何用?

在《易传》发生的问题上,欲突破传统易学之“圣人作《易》”的理论框架,不是有了“《易传》非一人一时之作”的新论点,就能万事大吉。必须把历史、逻辑和解释作统一观,贯彻于所讨论的问题。对于卦象线索如此,对于义理和其他线索亦是如此。《易传》之七种十篇,不是一夜之间突然绽开的花朵,也不是“热一阵子”而涌出的时尚,它们之间有着前因后袭,继往而开来的文化传递关系。《易传》是中国古代思想文化的变革史,先行者对后继者们是必然有所开导启迪的,后继者总是踏着先行者们开辟出的道路继续开拓,总是对先行的思想有所继承、有所改进、有所发展,在解释的不断更新中,打造出新的意义。正是由于这样的前仆后继,中国文化实现了由巫性变而为理性的更新。

义理解易的线索,在《序卦》中有了一个创世纪式的外部发展。就卦义本身的解释来说,《序卦》和《杂卦》处在差不多的水平,仍滞于卦名之笼统训诂的阶段。但引人注目的不同在于,《序卦》的卦名训诂,却构造了一篇开天辟地和人类发展的创世纪雄文,把六十四卦卦序展开为创世纪的史序。《序卦》卦序和《杂卦》卦序,在次序上

① 黄寿祺、张善文:《周易译注》第661页,上海古籍出版社1989年版。

② 高亨:《周易大传今注》第5页,齐鲁书社1979年版。



出入很大，但卦序特征上都是“两两相偶，非覆即反”，“序”的变异度是相同的，其形式化的方面无优秀与拙劣的高下之分。而《序卦》显得比《杂卦》进步，主要就在于《序卦》讲出了一通创世纪式的道理。今天来看，《序卦》的道理牵强附会、漏洞百出，但对于当时的人来说，它毕竟对有了天地社会的发展，讲了一番卦序的道理，这番道理甚至一直为经学家奉为真理。因此，《序卦》对于《杂卦》进步，主要在于义理的方面。从卦序的形式方面来说，《序卦》卦序远不优越，比其后的《帛易》卦序、京房的八宫卦序、魏元嵩的《元包》卦序以及最后的邵雍卦序，其变异度都大得多^①，然而至少从孔子至今，它一直作为《周易》卦序的主流，原因也在于它的一番义理。

义理解易的线索，到了《大象》有着深刻而重要的内在发展。义理的线索，第一次按《周易》卦序逐卦展开，《周易》卦序从此以后就一直稳定下来。易学对义理的理解，再也不限于卦名的训诂，而是深入到卦画的“象”结构，通过卦德高高地张扬君子人格，作道德理性的深入发掘。《大象》中的君子人格，首先是与卦象释易联袂出现的。其中的每一句话，前半句都是八卦取象对卦画的复合解释，即所谓“卦德”的解释，后半句则皆应之曰“君子以……”。这是义理与卦象意义的辉煌编结，这辉煌编结还是沿着《周易》卦序逐卦展开的，实际上是三条线索（卦象、义理和卦序）的会师。其中的卦象取义，已脱离了随机性的原始状况，明显地现出八卦“象天、象地、象雷、象风、象水、象火、象山、象泽”的系统性。这个系统，配之以君子人格，处处都昭示着“天人合一”的思想原则。“天人合一”是《大象》的中心主题，君子人格皆以天为则，有“象”有义。

《大象》中的君子人格，是周公在立国之初倡导德性原则的历史回响。如果说德性原则在倡导之初，在许多方面还表现为新统治者的政治私利，那么，到了《大象》问世，德性原则却表现为中国先进分子的价值共识。这种价值共识以易学的方式表现出来，它要求人们进行内在的品性修养，以完善自己的精神和人格。这是易学价值观的重大转变，“吉凶祸福”的直接命运关注淡化了，引人注目地把人生的价值追求指向道德精神，把“天人合一”，当作人生的普遍通则。人的存在不再需要神灵庇佑，人通过对自己人格的锤炼，实现着与天地和谐的境界追求。

有人说：“《大象》开创了人生政治哲学。”这个说法是不错的，因为它具有精神道德的开创性。故而令熟谙易学的晋国大世家韩宣子，在鲁大史处看到后赞叹不已（《左·昭二年》）。也就是说，《大象》即韩宣子聘鲁所见的《易象》，是弘扬“周公之德”的新型易学文献，故而韩宣子要惊讶^②。由此可证《大象》之成书当在春秋中期偏晚之时。李

① 吴前衡：《春秋易卦序》，载《论衡》第二期，福建教育出版社1999年版。

② 李学勤：《周易经传溯源》，第45~48页，详陈《左》《国》中多有晋筮，晋筮中亦多用卦象之法，证韩起聘鲁所见《易象》，绝非《周易》经文。其证甚确，可以坚信。但李先生没有把这个论证深入下去，最后的结论是“《周易》与文王有关”，这就有些不痛不痒了。



镜池说:读《大象》宛若读《论语》或儒学著作^①,这种感觉我也有过。但是,为什么一定是《论语》在前而《大象》在后呢?李先生就没有说什么,也许他认为“当然是这样”。实证易学家虽然都振臂高呼“《易传》非孔子所作”,但同时又把孔子视为一道障壁,认为一切学术思想性质的东西,只能发生于孔子之后,倘若“破格地”发生在孔子之前,就会被视作“常识错误”。这种观念至今仍统治着学术论坛,以至于人们很少或根本不议论“春秋学术”。从马王堆出土的《易类帛书》来看,孔子易学比《大象》深入博大许多,《大象》当是孔子易学的思想来源。因此,李先生将其历史顺序弄颠倒了,不是先《论语》而后《大象》。情况正好相反。韩宣子聘鲁之时,孔子十二岁,断然作不成《论语》,但《论语》和孔子易学吸收《大象》的思想,则是顺理成章的。

义理与卦象的再度辉煌编结,是《彖传》的生成。《彖传》的内容和形态较《大象》进步,是后《大象》而成的《易传》篇目。以卦象而论,《彖传》的取象不限于“天、地、雷、风、水、火、山、泽”一个系统,而是包容着多个系统,表现为系统的丰富。以义理而论,《彖传》不再是一种句型的反复运用,也不再是刻意于“君子人格”的重复独白,而是综卦画、卦象、卦位、卦名和卦爻辞作统一的解释,其解释力量深入到文本内部。《彖传》的内容也不止于修身之一端,而是把“修、齐、治、平”的人生价值和宇宙论、时空观的道理,都结合在各卦的解释中。《彖传》的理论视野远比《大象》高而且远,需“更上一层楼”方可实现,许多学者都看清了这一点,但他们偏说“《彖传》在《大象》之先”。仍以李镜池先生的说法为证:

《象传》虽模仿《彖传》,但因为《彖传》解卦与卦辞,而《象传》则解爻与爻辞,就不能处处与《彖传》吻合了……其实,《象传》之解《易》,虽然模仿了《彖传》,但他对于“象”、“位”等,却没有《彖传》作者高明。他有时候只是“望文生训”。^②

这是一种“东施效颦”式的解释,美好的西施在先,效仿者(而且是不好的效仿者)学颦在后,这种情况在共时性条件下并不鲜见,历时性条件下如何表现,我是无法知道的。特别是,若把“东施效颦”当作历史理论,我就更加惶恐无措,它展示一幅倒退的历史史观,不知“王莽复辟”是否能勉强凑成一例。在思想文化方面,的确找不到相关事例。历史的基本方向不是东施效颦,而是西施风采的往前推进。

李镜池先生不把《大象》和《小象》断定为同一作者^③,这种理论勇气是很值得敬佩的,这种分断之法也是必须肯定的。但他所谓“《象传》”,又是把《大象》和《小象》混在一起的,这是其理论在实践上的一种萎缩。《大象》解《易》不论卦位,《小象》解《易》是通过卦位和爻称来阐释义理的,新因素的投入表现了历史的进步。但新因素的

① 李镜池:《周易探源》第308页,中华书局1978年版。

② 李镜池:《周易探源》第304页,中华书局1978年版。

③ 李镜池:《周易探源》第304、318页,中华书局1978年版。



投入不一定立即产生卓越的效果，最初的火车和汽车都和马车作过比赛，当时的比赛结果都是马车速度快。

《小象》解《易》的确不大高明，但它所包含的“卦位释易”之新因素，是《大象》难以望其项背的，因而是《大象》之后才有《小象》。《小象》解《易》较为幼拙（包括卦位释易），这是对爻辞语句强作分割所致。但它的易学功绩在于：它对《周易》的解释深入到爻画和爻辞语句的层次，爻辞语句的解释不再与占断有关，而直接开放语句的文本意义。尽管《小象》解《易》的义理并不精彩，但它的方法却引导出《彖传》这样精彩的作品。

《彖传》解《易》，依《周易》卦序逐卦而行；其八卦取象之法的运用绝不让于《大象》，且卦象系统更显灵活多样；其义理高明开朗，且与卦画结相和卦爻辞语句丝丝相扣，当得住“道高明而极精微”的评语；而使得解释总是“有枝可依”者，是娴熟而巧妙地运用了卦位解释，予义理的阐发以支持。由此可以看到，《易传》发生的四大线索——卦象释易，义理解易，卦位释易，完成形式的《周易》卦序——在《彖传》这里首次大聚合。占筮易学的五个要素（天命信仰，筮仪，筮法，筮书《易》文本，占断解释），一个也看不见了，它们已经完全地消逝了。《周易》文本的解释，已完全脱去了占筮的性质，“象数和义理”的新型解释框架，已在《彖传》中综合莫立。

如果说，前期《说卦》的历史任务，主要表现为从占筮内部去颠覆占筮，《杂卦》《大象》《小象》和《彖传》赋予《周易》以理性解释，那么，《文言》则在一般理性上升为哲学理性上作出了重要贡献。早期《说卦》和《杂》《象》《彖》中不是没有哲理性的语句，有些语句甚至哲理深刻^①，而是说，这几篇《易传》的解释立场都是跟着《周易》文本的步调走，是对《周易》文本作“亦步亦趋”的理性改造。在传统易学中，《彖》《象》之“亦步亦趋”的解《易》方法，被认为是“最能体贴圣人之意”的，因而也被认为是《易传》最正统的成分。即使是欧阳修那样的反传统易学家，将《文言》《系辞》等篇排斥于“圣人作《易》”之外，也要承认《彖》《象》为孔子所作（《易童子问·卷三》）。因而，《文言》的地位没有《彖》《象》显赫。

易学家们较为注重《易传》各篇“说了些什么”（这一点非常重要！），而不在意它们“怎样在说”（这一点亦很重要！）。“亦步亦趋”地说和独立自主地说，是很不一样的；照章宣讲和提纲挈领的总论，毕竟是两重境界。所谓哲学，归根到底是人总摄世界的一种精神，如果没有这种精神，即使是浑身上下全用哲学命题包裹起来，也是哲学的乞儿。“总摄世界”即是义理的精蕴所致，它需要有能够“总摄”的纲领和视

^① 例如熊十力先生的《乾坤衍》，只解《乾》《坤》两卦的《彖传》，其考证部分（《第一分 辨伪》）很难恭维，其释义部分（《第二分 广义》）就显强大的精神力量，予人以极大的哲理享受。依我愚见，《乾坤衍·广义》实际上是新时代的《文言》。见熊十力：《乾坤衍》，编入著者《体用论》，中华书局1994年版。



角,因而“总摄”也即是哲理的力量。对《周易》文本作“亦步亦趋”的理性改造没有什么不好,但“亦步亦趋”对于“总摄世界”的精神来说,其理论力度和视野,还是有欠火候的。

《文言》的可贵之处,正在于它摆脱了对《周易》文本的“亦步亦趋”,以《乾》《坤》两卦“总摄易学”的理性解释。许多易学家都指证《文言》引用《左传》(《左·襄九年》“穆姜解易”),引用《乾》《坤》两卦的《彖传》,以说明《文言》发生于它们之后。这些指证和渊源性的说明都是很正确的,表明《文言》凝聚着义理释《易》的精华。《文言》的许多内容确是来自汇编,而将它们化作《乾》《坤》之义理,用以“总摄”《周易》的理解,的确是一种首创精神。这种首创精神来自于对卦画的形而上理解,表现人对易学理性的总摄性把握,不再对《周易》文本“亦步亦趋”地匍匐而行。解释者集《乾》《坤》义理为《文言》,表现出提纲挈领、总览易学的精神风貌。《乾》《坤》乃“《易》之门户”,以《文言》最为明确。

前面曾从卦象的角度,指出《乾》《坤》两卦即“易道阴阳”的卦画表现,为六十四卦的纲领。思想纲领就是精神的总摄,《文言》即是“纲领”或“总摄”性质的文献。它不是凭空而起的心血来潮,而是经历了一系列历史文化的准备,方能打制出来的哲理。就义理而言,《文言》结合《乾》《坤》两卦的内容,对君子人格的锤炼和去恶扬善的修养,作了多层面的阐述,释《乾》《坤》而“立人立心”,也确有“纲领”或“总摄”的作用。

有了纲领,就会有总论。如果说,《文言》从卦画“一/--”六联体的视角,以《乾》《坤》两卦总摄六十四卦;那么,《系辞》则从符号“一/--”的一般意义上,以“阴阳”观念总论易学,讨论中国理论思维的一般形式。义理释易因此而再度升华,易学自觉地实现了形而上学的理论建构,通过一系列的概念和命题,全面而系统地走向哲理化。哲理易学坚实地矗立起来。

《系辞》洋洋洒洒总论《周易》,头绪很多,《易传》发生的四大线索再次汇聚于此。其中,“象思维”是基础,义理是其主线,“象”与“义”相互推进,直接把易学引向哲理。《系辞》明确提出:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,这种“道器”之分是哲学的自觉,要求易学超越形下之器,作形上之道的追求。于是,占筮易学所孜孜不倦的命运关怀,人对吉凶祸福的斤斤计较,都作为形下之器被超越、被淡化、被扬弃;易学的追求是形上之道,是蕴含万物的世界本体,也是穷究天人、玩象观辞的君子之道。这是一种全新的价值体系,形而上的追求要求不断的超越,要求不断地更上一层楼,要求进入更加豁达开朗的境界,它指向无限的终极,因而是“玄在”;它又透过人生而表现出来,从而又是人的“本在”。但君子人格的价值也正在于此,鼠目寸光之徒,被挤到时代的后面去了。

形上之道的命题形式,是“一阴一阳之谓道”;其符号表现为“一/--”,两者是等价的。本书把“一阴一阳之谓道”或“一/--”,称作“形而上学母题”。其根本原因在于:它是中国思想的范型,中国古代哲学的一切范畴,都可归化为“阴/阳”或“一/--”之“道”的形式,它同时也是中国文字形声制度的规范纲领,形声字的一般构成为



“形/声”，为“阴/阳”或“一/--”的特化形式。中国的形而上学是中华民族的精神脊梁，我们伟大而古老的民族依仗它，站着看世界，今后还要依仗它，自立于世界民族之林。不过，时代不同了，市场经济取代了小农经济，信息社会取代了耕织社会，全球化代替了封建庄园制，故而它要经过彻底的改造，依然局限于传统易学的框架是绝对不行的。这是本书的真正追求。第一章对“一/--”之“或”、“与”、“非”的讨论，是追求的一个方面，它还会通过其他方面表现出来。

中国形而上学的雄起，联系着老子和孔子这两位思想巨人。因为在巫性和理性之交，是产生巨人的时代；在“史”向“士”的文化交接中，思想巨人总是最具代表性的。“一阴一阳之谓道”或“一/--”的符号形式，直接渊源都是老子对于“道”的本体论论述，是“万物负阴而抱阳”的本体论概括；亦是孔子“《易》之义，唯阴与阳”的本体论提炼，是“阴阳而立卦”之观念对“一/--”卦符体系的总结。孔子为《说卦》加冕，将天道、地道、人道及“顺性命之理”，以“阴阳”作统一解释，更是造就形而上学母题的理论根据。中国的形而上学，凝聚着老、孔的博大和深邃睿智。“阴阳”范畴纲领中国社会两千五百余年，绝非偶然事件。

哲理性义理在《系辞》中展开为许多命题，它们常解常新，犹如钻石，永远在刚毅中闪烁着生动的光辉。但《系辞》义理的最高成就，仍然是“一阴一阳之谓道”或“一/--”之形而上学母题，它系于一切形下之器，又超越一切形下之器，作世界之鸟瞰，树民族之精神。“易道阴阳”，成为新兴哲理易学最突出也最本质的标志，它把握着一切关系中最简单却又最丰富、最本质、最实在的关系。《庄子·天下篇》谓“《易》以道阴阳”，正是对这种关系的准确把握，也是对哲理易学的准确理解。本书把它作为《传》前易学终结的命题标志，原因也在于此。如果要在占筮易学和哲理易学（本书也常称“传统易学”）之间立一界碑，其上必铭刻“一阴一阳之谓道”，作为两者的分界点。它是《易传》之果。

义理线索至《系辞》，应该说，已经完成了它《易传》发生的历史使命。《易传》发生的四大线索，也汇聚于此。《周易》再也不是孤立的文本，它被搁在《易传》所建构的高度上，已经远非初时的视野。

三、卦位线索的编结

卦位释《易》的线索相对晚出，它不曾有过依附于占筮易学的存在形式。《左》《国》之中不见卦位释《易》，后来有人用卦位关系解释《左》《国》筮案，但那与《易传》发生没有关系，只是后人解释的一种努力。较早发生的《易传》——早期《说卦》《杂卦》《序卦》和《大象》等——皆找不到卦位释易的线索。在晚后所发生的《易传》中，才能发现卦位释《易》的线索。

卦位释易线索问世时，易学的非占筮解释，已有了相当的发展，占筮易学可谓江河日下。它能发生的绝对前提是，卦画符号已能分解为卦象，能因卦象而获得复合的



意义，这种思路的进一步伸展，就是继续地深入分解，使符号意义更加丰富。于是有了各种卦位关系，让爻结构也显出意义。爻结构的意义不是孤立地显示出来，而是体现在相互的位置关系中，比上下两分的取象关系复杂得多。因此，从认识向纵深发展的意义上讲，卦位关系的展开，是卦画符号分解为八卦取象的继续和深入，是对卦画符号结构理解的深入。卦位关系最为本质的东西，是显示爻画符号的意义，而且意义在关系中。舍此则会弄出许多玄虚。

卦位释《易》的基本范畴，有“得位”、“得中”、“承、乘、比、应”等，它们在《小象》《彖传》中才有出现，故可认为卦位关系起于《小象》和《彖传》。《小象》的卦位释易，专用于爻画和爻辞的解释，其卦位的相互关系，展示得很不充分，因而其解释总是显得理性脆弱。试看两例；

《需·九二》：需于沙，小有言，终吉。

《象》曰：需于沙，衍在中也；虽小有言，以终吉也。

《需·九五》：需于酒食，贞吉。

《象》曰：酒食贞吉，以中正也。

这里是以位置关系在进行解释。各书对此的说法都不尽相同，这里不打算对他们的说法作评。每个人自己都能从其中判断，《小象》解释究竟有多少理性成分？它仅表明，爻画和爻辞可以不经占筮而自由解释。《彖传》是卦位释易的重镇，因为解释对象是卦画和全部卦爻辞，“关系”的基础是丰沛的，故而各种卦位关系也能展示充分，使得卦位关系能对解释的意义提供支持。易学家们对于《周易》的见解各不相同，但对《彖传》的解《易》方式，却是交口赞誉的，卦位释易的线索也因《彖传》之高明而响于世。高明者，与弘扬义理的关联密切也，如高明的画师善用光线和颜色。这样的例证很多，每部认真的易学文献中都有，这里就不再列举。

卦位释易在《文言》中展示出一种重要关系，即卦义依爻称顺序展开出过程性。例如《乾·文言》就按照“初二三四五上”的爻序，讲论“君子以成德为行”的修养过程，其曰：

“潜”之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗“用”也。君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：“见龙在田，利见大人”，君德也。九三，重刚而不中，上不在天，下不在田，……中不在人，故“或”之；或之者，疑之也，故“无咎”。夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？“亢”之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

这种依爻序而论过程的卦位释易之法，在《乾·文言》的其他部分和《坤·文言》



中也能见到。其高明处，也在于用爻序生动地刻画了过程，凸显出道理。若无坚实的义理作后盾，卦位释易是没有生命力的。到了《系辞》，卦位释易的例证不多，但它被理论化了，出现了“爻论”。如：

爻者，言乎变者也；

系辞焉，以断其吉凶，是故谓之爻。（此语两见）

六爻之义易以贡。

爻也者，效此者也

爻象动乎内，吉凶见乎外。

爻也者，效天下之动者也。

六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。

二与四，同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。

三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。

八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣。

若无对爻结构的意义有相当深入的认识，“爻论”是出不了台的。把以上材料列举出来，是为了明白《系辞》的“爻论”所指，是卦位关系的一个进步。除孔子易学（包括他为《说卦》的加冕）对“爻”有所理论外，《易传》的其他篇章皆无理论形态的“爻论”。这就是说，卦位释《易》线索发展至《系辞》，才出现较为完善的“爻的理论”。它明确显示：爻论晚出。这对陶醉于“由爻而卦”、“由阴阳而八卦而六十四卦”的人来说，他们的“简单构造复杂”观念再一次地受到打击，被他们视作“易学始源”的“阴阳爻画”，居然到《易传》大厦落成之时的《系辞》，才获得理论的观照。而在“从混沌到清明”的观点看来，这却是再自然不过的事情。卦画分解为卦象开始了《易传》的发生，其间发生了卦位释《易》，《传》前易学终结时，实现了“爻论”，卦画和卦象都得到元素水平上的理论解释。

四、卦序的编结

卦画符号的排序，是对六十四卦进行序列秩序的规定，六十四卦的卦序实现了规定，《易》文本的整体结构，才能被确定下来。因此，卦序也是《周易》文本的整体结构要素，规定《周易》的整体格局。虽然卦序不书于竹帛或写在纸上，但却通过“书于竹帛或写在纸上”的东西表达出来。秩序就是一种存在。

卦序作为《周易》的整体结构，同时就为对《周易》的存在，提供了一个客观性的时空舞台。它对易学解释的组织作用，虽然无形，却很是强大。解释者总是按照既定的卦序进行解释，这虽不是强制，却有很强的诱导作用，对解释者起导游作用。这是理性的自然。婴儿翻书全无顺序，还经常胡乱地撕扯，待到发蒙之后，理性逐渐增长，读书一般就依照从前往后的顺序，这就是理性力量的支配。占筮时代无所谓卦序，



故而占断解释由占筮程序规定：先著得了本卦《A》，再得到变卦《B》，故而“《A》之《B》”就构成了一个占筮陈述。此时，即使是筮史们已从卦画的贮存、搬运、携带、制作的方面，从卦画的“卦”中发现了“两两对偶，非覆即反”的简易和方便（规律性），只需三十六个图形就能把六十四卦全部表现出来。但这与占筮程序却无关系，占断解释依然遵守占筮程序的规定：“《A》之《B》”。

卦序的发生，与《易传》发生的其他线索不同，它完全是工具性的，为其他解释提供整体性的背景和诱导。若卦序混沌，释《易》时就反映不出这样的背景，对《周易》的任何系统解释都会耗散在混沌的无序中。每一次的“《A》之《B》”，不过是在混沌的无序中随机涌出的占筮浪花，即起即落，不显序关系。最早的八卦取象也是随机的，纷乱而不齐，当在卦序尚处混沌之时，故而不见卦序背景，不见背景中有“两两相偶，非覆即反”的关系。可证卦象初行时尚无卦序。

但卦象释《易》打破了占筮对易学的垄断，《周易》开始了自源性解释。《周易》自身成为解释之源，它就不能再是混沌一片，人们就可以不通过占筮程序，直接作《周易》的解释，从中体验价值和道理。对于这种秩序化要求，仅有“《A》之《B》”的浪花就不行了，人们要求文本秩序有稳定性，当人们用绳子把竹命编排（韦编）成册，卦序的混沌状况也随之结束。但如何“韦编”呢？“韦编”总不能乱编一气，于是，在占筮易学中不登大雅之堂的“卦”，就不再是节省气力、节省材料的技巧，它演变为文本整体结构的“序”原则。“两两对偶，非覆即反”，再也不是为了省力、省材、易于存放和携带，而是变作《周易》卦序的结构力量，对自源性解释作秩序化的组织引导。这就是表现为《杂卦》（或相类）的东西。

《杂卦》是卦序与义理两条线索的首次编结，编结中也嵌有卦象释《易》的成分。此时的卦序尚在初创，但“两两相偶，非覆即反”的规律性却是体现无遗的，其后的《周易》卦序，其卦序系列的表面可能变动很大，而“两两对偶，非覆即反”的卦序原则，却不曾动摇。这仍然是最初为了省力和省材留下的遗迹。《杂卦》义理近于卦名解释，这种解释是质朴的，寻不出特别深刻的意义，但具传统的力量。传统易学囿于“圣人作《易》”，以“杂糅众卦，错综其义”为《杂卦》之定评，让人不明就里，是缺乏历史感觉的。《杂卦》义理之疏浅，决定了它在《易传》体系中最受冷落，但它秩序六十四卦，开创义理解《易》先河的历史功勋，当为易学永志。

《序卦》是《易传》中一篇专论卦序的文章。它不讨论卦序“应当”如何，只论述卦序“必当”如此；即不谈卦序如何优化的问题，只讲既成的《周易》卦序是唯一最好卦序的道理。在方法上，它以《周易》卦序为依凭，结合卦名之释义、辅之以卦象的“象意义”作编结，讲出了一番自然社会演进的大道理，为中国古代的“创世纪”，目的只在于论证《周易》卦序的合理性。在这种合理性中，贯穿着天人合一的意识情怀，贯穿着进化演变的智慧追求。在今天看来，文中穿凿附会之辞比比皆是，简直是不堪一击。但在古代，确不失为一篇气贯天人的雄文，若无开阔的天人视野和深厚的



义理功底，断然写不出这样气势雄浑的文章。《序卦》和《杂卦》相比，虽然它们的卦序表现很不一样，但卦序原则完全相同，无卦序方面的高下之分。但两者的立意却高低立判，《杂卦》仅训诂卦名，《序卦》则利用训诂卦名讲一番道理，它们显然不是同一时代的作品。可以确定的是，孔子读《易》，韦编三绝，其“韦编”之序，即《序卦》之序。这是马王堆帛书材料所证明的^①。

《序卦》的努力是成功的。它那一番气势磅礴的天人演化之理，一时阻挡了优化卦序的进一步追求，捍卫了《周易》卦序的稳定性。卦序作为《周易》文本的整体结构力量，在哲理易学取代占筮易学的过程中，是需要稳定的。卦序的变异度异乎寻常地大，任由它变来变去，是不利于易学之转轨的。从这种意义上来说，《序卦》功莫大焉。但《序卦》卦序远远不是最优卦序，它的变异度仍然大得惊人（ 1.68×10^{37} ），故而在《易传》之后，卦序形式化的步伐一直不曾中止，战国时的“帛易卦序”，汉京房的“八宫卦序”，南北朝的“元包卦序”，卦序的变异度愈来愈小；直到北宋的邵雍，才以“先天卦序”实现了卦序的形式化，卦序的变异度可实现为“1”。

到了《大象》和《彖传》，则完全是以《序卦》所刻画的《周易》卦序为背景的。分析孔子易学，他讲论《周易》时所显出的卦序背景，也是这样的卦序。由此可以断定，大约在春秋中期，《周易》卦序已经定型，它就是《序卦》所刻画的情况。和《杂卦》相比，《象》《彖》释《易》，就脱去了初级阶段的朴拙，其卦象释易与义理解易，皆显长足进步，现出开阔的意境。更兼《彖传》卦位释《易》异军突起，《易传》发生的几条线索，皆在此卦序的基础上进行编结，状物言义，晓畅顺达，树人立志，意境高远。字里行间虽不见卦序字样，但背景所衬托，却以坚实的卦序为盾，两者相映生辉，绽放出和谐之美。

《文言》独树《乾》《坤》总摄易学的旗帜，以义理线索为主干，作《易传》的编结。《乾》《坤》总摄《周易》义理，似乎与卦序无干。其实不然，这里沉淀着深厚的历史演化关系。从占筮之时开始，《乾》《坤》就以其图形的特殊而享有特殊的待遇，筮法中有“《乾》之《坤》”和“《坤》之《乾》”的特别规定，专门称述这两卦独有的“用爻”。但是，很难从这种特别规定中看到总览易学的关系。到了《杂卦》，《乾》《坤》居首的卦序关系已经显露出来，其辞曰“《乾》刚《坤》柔”。这固然是因为有八卦取象的影响，但“刚柔”一语，却是古代最具价值的德性，《书》与《诗》中经常提及，因而“《乾》刚《坤》柔”作为《杂卦》起句，德性份量显得很重。在《序卦》，《乾》《坤》象指“天地”，其意义更加博大非凡。到了《象》《彖》两传，《乾》《坤》位置居首，其象辞和彖辞都底蕴深厚而特显精妙，在位置居首中显出了意义也居首。“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”，为中华民族精神最真实的写照。有着这样深厚的历史铺垫，再注

^① 廖名春：《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》，载《孔子研究》1994年第4期；吴前衡：《春秋易卦序》，载《论衡》第2期。



以孔子以“阴阳”论《易》的新观念，遂有以《乾》《坤》总摄《周易》之举。如果说《象》《彖》是依卦序而动的工笔之作，那么，《文言》则是《周易》门户上的大写意。

《文言》只释《乾》《坤》，拥卦序而只显《易》之门户，门户的端庄与幽玄有致，登堂入室也当然有其序径。《系辞》总论《周易》，虽非逐卦释易之作，但卦序却隐而不显。文中凡涉诸卦并列者，其称谓的先后之序，无不依《序卦》卦序而行，显出是《周易》卦序背景上的故事。如著名的“九卦三陈”，其序为“《履》《谦》《复》《恒》《损》《益》《困》《井》《涣》”，它们的序号就分别是“10；15；24；32；41；42；47；48；59”。《周易》卦序已默化于义理之中。

《周易》卦序虽对《易传》的发生，有不可或缺的作用，《周易》卦序也因此流传至今。但站在卦序的形式立场上看，《周易》卦序远不是最优秀的卦序，“两两对偶，非覆即反”的变异度为 1.68×10^7 ，虽然比混沌状态好了许许多多，但仍是一个天文数字。从形式的立场上看，《杂卦》卦序和《序卦》卦序，是完全等同的，无所谓谁优谁劣。但从综合的角度来看，《序卦》卦序的文化积淀显然厚重得多，承载着沧桑变革而塑造的哲理易学。因此，《序卦》的思想内容和卦序形式，并不完全和谐，它们之间存在着张力。《序卦》卦序远非优秀卦序，新兴的哲理易学也提供了优化卦序的方法（见第四章），也于是就出现了许多优化卦序的努力（《帛易》卦序就是努力中的一种）。在“圣人作《易》”的思想禁锢下，《周易》卦序的任何改变都会动摇“圣人作《易》”的大前提，因而传统易学对优化卦序的努力，在总体上是抵制的，于是由《序卦》所标定的《周易》卦序，一直居卦序的正宗。

《易传》的发生，是中国思想史上的重大事件，实现了中国文化由巫性向理性的根本性转变。《易传》发生的四大线索——卦象；义理；卦位；卦序——的相互编结，缔造了《易传》的各个篇章。八卦取象作为《易传》发生的始作俑者，对颠覆占筮易学具有决定性的意义，对其他线索也有至为深刻的影响，因而在四大线索交织编结的过程中，“象思维”一直作为克服巫性而伸张理性的力量，发展并完善起来，形成了中华民族独具特色的理论思维形式。也就是说，和西方文化不同，中国的理论思维形式是“象思维”。它是在《易传》发生和汉字规范化的过程中奠基的。但这些线索中，却缺乏形式理性的成分，即使是形式化因素很强的卦序问题，它的原动力也在于省力和省材，不源于形式思维的推动。

“象思维”的强大在于它的韧性。它不像形式思维那样，严密而坚脆，一个环节出了问题，常导致整个体系的毁灭。几千年来，在千万平方公里的广袤大地上，中华民族能够长盛而不衰，中华文明得以长辉而不息，创造了世界民族文化史上独一无二的奇迹，与“象思维”的韧性是血肉相联的。但长期远离形式思维的“象思维”又失之于严密和精细，相像关联能有效地捕捉对象，却难于把握对象的独特个性，以至理不能精，特别缺乏逻辑和数学关系的描述。

中国古代并不缺乏形式思维。六十四卦发生时的两个条件——“人体自然坐标”和



“二者择一”——就具有形式思维的文化成分，其后的筮法，也是沿着形式理性的方向推进的，但这些形式思维的理性，被置于巫性占筮的前提下，并为巫性占筮服务，因而被当作巫性文化的力量和环节。在推倒占筮易学的过程中，新兴易学所费的大力气，就是排除和推翻筮法，也即是以“象思维”去克服具有形式思维特征的筮法，于是就在克服占筮巫学的同时，也摧毁了占筮易学中所包含的形式理性成分。这就是人们常说的：“把洗澡水和小孩一起倒掉。”和《易传》发生的功勋相比，这些损失在当时看来是微不足道的，甚至是必然的，但时间长了，就积弱而成疾。结果至鸦片战争之际来了一次大爆发，中华民族陷入了最深重的危机。

新兴的《易传》具有哲理性质，讲网罗天人、穷尽古今、溯本求源的大道理。它对占筮易学中形式理性成分的摧毁，实际上又是对形式理性的一般打击。此后的形式理性性质的内容，被当作“形下之器”，被当作“雕虫小技”而受到鄙薄。甚至支撑中华民族和民族文化的文字之学，只能被称为“小学”，不能与讲究修、齐、治、平的“大学”相提并论。清儒批评宋明儒学“坐而论道”、“空谈性理”，触及到了中国文化的痛处，但他们考据也未在形式理性方面有所建树。

但形式理性作为思维的一种基本形式，在中国并未绝迹，只是发展缓慢和缺乏系统而已。就易学而言，形式化的发展主要表现在卦序方面。孔颖达对《周易》卦序所作的“两两相偶，非覆即反”的评语，就是形式化的表述。《易传》之后，人们对减少《周易》卦序变异度的不舍追求，也是对于形式理性的追求。最后，变异度为“1”的《周易》卦序在邵雍手中实现了，当是形式理性的重大胜利。七百年后，邵雍卦序又对科学巨擘莱布尼茨产生巨大鼓舞，不仅是二进制数学，全部科学和西方传统的形而上学，都因此而发生了深刻的变革。

第四节 《易传》年谱和作者

分别《周易》经传，是“五四”以来易学最杰出的成就之一。它打破了“经传合一”的原始性，作力突破“圣人作《易》”的传统易学模式，强调“以经观经，以传观传”的新式易学立场，在理论上也有所建树。这在本质上是思想的重大进步，若再想把“经传合一”当作易学的起点，从理论上就说不过去。

但“经传分别”和“经传合一”不是绝对对立的。如果把从《易经》到《易传》的演化历史揭示出来，就由“经传分别”走向了“经传合一”，在历史发展中实现它们的统一。如果拨开“圣人作《易》”所布下的重重雾障，“经传合一”曾经是美好的精神家园，是许多代先贤精心构筑的理性基地。两千多年来，易学曾一再翻新地阐释出博大而精深的哲理，营养着中华民族光辉灿烂的思想史和文化史，其精神的重要依傍，就是“经传合一”的《周易》。这精神家园的年代也的确太久远，不免有些陈旧，鸦片战争以来的国是日非使它几成废墟，但表面的衰落并不妨碍其根系仍然发达健旺，活跃



在中国人的心灵深处。

一度，特别是“文化大革命”，那些“荡涤一切污泥浊水”、“和一切传统作坚决的绝裂”的口号，看似革命，实则荒唐，人们失去了自己的家国，精神飘泊而无所归依。现在，中华民族历经坎坷后正重新雄起，人们把对自己无限的关爱之情，重新投向这养育我们民族的古老精神家园，让它丰厚的历史蕴涵展现出现代风格和现代气派，进行着认真的清理和重建。十几年前席卷全国的“易学热”和其后多元化的坚毅探索，都是这关爱之情洋溢的表现。一个古老的民族欲在新时期再展鹏程，必举之一就是强壮自己的根基。现在，“全球化”是不可阻遏的历史潮流，一个民族在“全球化”中有两种前途：一种是被全球“化”掉；一种是化全球以自强。

自强的根本，是人挺直腰杆地站起来，平等而谦和地看世界。传统易学的最大弊端，就是用“圣人”来压“人”，它炮制出一个“圣人作《易》”，要求人与“圣人”保持一致，警戒人在“圣人”面前要战战兢兢、如履薄冰。这与我们时代的精神是相忤相逆的，故而本书要坚决地挹伐之。形式地扯下“圣人作《易》”之大旗，相对是件易事，“五四”以来，已扯过不知多少次了。但“圣人”并未因此而倒，它矗立在人们的心里，人们一边喊“打倒圣人！”一边又疯狂地进行着“造圣运动”！在同一个会议上，一面引吭高歌“从来就没有救世主”，一面又满怀深情地颂扬“中国出了个大救星”，与会者居然还都能怡然而自得。这是何等荒唐的怪事！但它却是现实。它说明，精神家园重建之繁难，任重而道远。

从理论上讲，“圣人作《易》”之旗不是孤立地竖在那里，而是渗进在易学观、易学体系以至许多易学命题里，例如“伏羲作卦”，例如“重卦说”，例如“阴阳成卦”。故而大旗易折而雾障难消。由于“经传合一”曾被指认为出自“圣人”心意，故而在“经传分别”之论出后，人们可以从理智上把《易经》和《易传》加以区别。但是，这里还有一些理论和技术问题需要解决。从《易经》如何到《易传》？至今仍是学术的一片空白。在以为易学只有一种范式的人看来，传统易学由占筮转化而来，或筮书性质的《易经》衍生出哲理性质的《易传》，几乎是天方夜谭！但讥笑是没有用的，“从《易经》到《易传》”是个实实在在的历史问题，学术上现在是空白，并不能否定它的历史存在。这个空白不能是传统易学的年代延伸，它是易学的革命，是哲理易学取代占筮易学的范式变型。

传统易学的主流，是不承认有占筮易学的，故而占筮易学的消亡问题，一直未引起学界的重视。时至今日，把汉代易学和某些象数派易学当作占筮而加以讨论，实不乏其人，他们对占筮易学的构成，缺乏一个基本的界定；对占筮易学的文化性质，没有一个基本的定位。《易传》发生之后，占筮易学其实没有死亡，它只是退出了主流文化，沦落为流浪于民间的民俗文化。史书上虽偶有筮者如司马季主之辈的记载，但风光已大不如昔，不过卖卦街头而已。汉易和一些象数派易学，确有许多神秘诡谲之处，但他们不是占筮易学，不以占筮为基础，不行占筮操作，其神秘诡谲之处，多是对某些理性成分作无原则的漫延和夸张所致。理性变了形也是很难看的，哈哈镜便是如此，



畸变也。畸变与源头无涉。

关于《易传》的发生，也有过许多研究和讨论，注意力多集中于发生年代，方法主要是“以书证书”的考证。这方面的工作，“古史辨”派学者有开创之功，影响也最大，但滔滔雄辩不抵马王堆的一次发掘，出土之《易类帛书》，一举而粉碎了他们的许多实证结论。有些学者的结论虽未被证伪，但其理论方法基本同于“古史辨”派学者，其真理性的来历也是成问题的。他们舍弃中国历史文化发展的基本脉络，在一纸一句或某一次考古证据中讨生活，自以为“严谨”，其实是风中浮沙，随时都有吹落的可能。我不反对任何证据，但坚决反对脱离历史大走向的证据使用。所谓“《易传》非一人一时之作”，是大家都能接受的共识，它缺乏实质性内容，不能充实《易经》和《易传》之间的历史空白。而且，第一批倡言者是很了不起的革命者，重复学舌就是在搪塞读者。《易传》如何发生？应该寻索新的模式。

《易经》中不曾有过的东西，在《易传》中有了，即是《易传》内容的发生；把这个“无中生有”弄明白，《易经》和《易传》之间就再也不是空白，而现出实实在在的内容生成，展露易学自身的历史。这个道理很朴素，但它却是硬道理。这是易学自身对自身的解释，主题就是“易学由《经》到《传》的演化”，所有的外部证据，皆是易学这段历史的见证。《易经》为筮书，《易传》为哲典，因而由《易经》到《易传》，不是同质文化之量的积累，而是巫性文化至理性文化之质的飞跃，是中国古代文化的伟大革命。这是符合历史之大走向的。任何民族，不论其具体情况如何，由巫性走向理性，总是文化发展的必由之路。中国古代文化如何由巫性质变为理性，也是中国学术不容回避的重大课题。

中国古代文献中有大量的巫性纪事，殷墟、三星堆等商殷遗址的大量文物，都证实当时社会的巫氛浓重，对社会生活起主导作用。后来，巫氛在中国文化中是比较淡化的，但它是如何淡化的呢？这个问题并不清楚。到了战国时期，史称“诸子蜂起”，“蜂起”一语，所状极当，非常准确地表达了理性的高潮，是中国的“轴心时代”。人们不厌其烦地引证诸子百家，却不曾设问：诸子何以“蜂起”？诸子百家存在的条件是什么？“商殷之巫”和“诸子之理”，这两者都是毋庸置疑的铁定事实，由此而引出的是：“浓重巫氛”如何变而为“理性高潮”？如果鸡窝里飞出了一只凤凰，可以称作稀奇，但如果鸡窝里飞出了一大群凤凰，还能认为它是“鸡窝”吗？诸子百家的文化盛世只有在理性文化的大背景下才能涌现，是什么造成了理性的大背景呢？

在“商殷巫氛”和诸子理性高潮之间，存在着历史上称作“西周”和“春秋”的时期，明摆着，巫性文化变革为理性文化，是在这个期间发生的。这个期间的重大文化事件有两件：一件是汉字的规范化，由描摹象形走向笔画的形声规范，甲骨文变为籀体或大篆；另一件就是由《易经》到《易传》，易学由占筮走向“经传合一”的哲理。汉字的规范化，是中华民族文化理性的基础大业，很难想象百家争鸣的战国诸子，使用着不曾规范的文字讲学授徒、周游列国、进行论辩和思想交锋。汉字的规范化也从



根基上承载和推动了易学的变革,并把自身的规范要求化作易学变革的主张。若无汉字的规范化,有没有易学的变革,尚属难说之事。这是本书后面将重点论述的问题。

单就易学来说,它是意识形态中居领导地位的构筑。顾颉刚等论证“《周易》卦爻辞成于西周初年”,是经得起考验的不可磨灭之言。当时的《周易》乃筮书,所立筮法至春秋时仍广泛沿用;从文献记载和考古发掘所见文、武、周公,[……]^①适逢其时,占筮易学的解释危机已经泄露出来,八卦取象也正好有助克服占筮危机,于是卦象就开始获得易学之地位,易学革命也由此悄然而起。时在西周中期,距筮书《周易》成书不远。

易学革命是文化的变革,事先没有既定的路线,但总的目标是指向理性。一切理性的东西都是在解释中逐渐发生的,各种解释运动的总合,最后凝结成《易传》的哲理形式。因此,前面所作《易传》发生的讨论,没有作旁征博引的收罗(从清代至今天,这种收罗已不知多少人作过多少遍,有些好心的先生劝我:“这里再也找不出新的名堂”),而是直指易学,从《易传》之中抽绎出基本理性成分,将其历史的轨迹描述出来,以显《易传》发生线索。然后再将这些线索交织编结起来,构造出《易传》各篇的理论特点。以上的抽绎是否合理?编结是否有误?敬请方家批评指正。我的工作就是为了引玉而抛砖。但这种理论方法,让《易传》自身显示自身理性的发生发展历史,当比“根据×书×说,《易传》×篇发生于××时期”的做法,拥有更为开阔的解释空间。这种方法,虽重在理性内容发生的描述,但也同样有标定发生时间的坐标作用。其年谱如下。

一、《易传》的编次与发生时间

传统易学集《易传》发生于孔子一人,无所谓发生历史的问题。编次也不是特别不得了的大问题,《史记》有一种说法,为:《彖》《系》《象》《说卦》《文言》,这个编次篇目不全,古时并不特别在意,到了近代,才成为聚讼的话题。一般来说,传统易学的《易传》编次,一般以王弼编定的《周易》文本秩序为准,即:《彖》《象》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》。刻石印书皆如是。

“五四”横扫经学传统,“打倒孔家店”,“《易传》非孔子作”,得到广泛认同,《易传》发生变成了历史问题。关于《易传》发生的年代,各种说法都有,但上限一般都不过孔子,即早不过战国初年,其下限,甚至有指向汉晋者。关于《易传》发生的编次,争议的规模则小,大多仍维持传统易学的编次^②。这种情况,很值得反省。在年代问题上,用“以书证书”之法,可恣意“严谨”;在编次问题上,就要说出内在的道理,这却是实证方法难以为力的。同时,受“重卦论”、“阴阳发生论”的纠缠,限制了道理的讲述,人们不知道易学源头处的情景,基本因果关系是迷糊的。若坚持传统的立

① 书稿此处出现了 300 余字的乱码——编者注。

② 以上仅是概而论之,也是代表性学者的观点,非所有学者皆如此。“易学热”后,这种主流观点似乎受到挑战,对之质疑者多了,明确用新论取而代之者也多了。



场，现在的困难是：考古发现已经把传统意义上的《易传》发生编次，逼至一个非常狭窄的时间域（孔子之后至战国中期），要在这个时间区域作《易传》发生的回旋，几乎是不可能的。但惯于“以书证书”的易学家们，是不愿进行前提反省的，他们拍着书说：“这就是证据”。但书是哪里来的呢？诸子之书如何能够写出？

有鉴于这样的困难，《易传》的发生问题，才不得不改弦易辙，采用理性线索的考核方法。道理前面已经讲过，其编次和发生年代如下。

1. 《说卦》

《说卦》是最早的《易传》，它有如地质学中的地层，逐渐堆积而成，愈往后愈古。其成书分四个阶段。第一阶段是随机取象，发生于西周中期；第二阶段八卦符号与所取之象皆成系统，发生于西周末年；第三阶段是卦象作宇宙论扩张，时在春秋中晚期；第四阶段是阴阳本体化，由孔子为其加冕，时在春秋之末。

2. 《杂卦》

《杂卦》是尚不成熟的“覆反对偶”卦序与义理解释相结合的产物。其义理解易的主要形式为卦名训诂，其间杂有八卦取象。《杂卦》的发生年代，当在西周之末。与《说卦》的第二阶段年代相当。

3. 《序卦》

《序卦》卦序是成熟的“覆反对偶”形式。它以《周易》卦序为顺序，逐卦释解卦义，演义出一篇自然社会发展史的宏论。文中不乏附会穿凿之言，但气象宏伟，视野开阔，目标是要论证《周易》卦序的完全合理性。

《序卦》成书不晚于春秋中期，保障了《周易》卦序的稳定性。孔子所读的《周易》，就是《序卦》卦序。

4. 《大象》

《大象》是“覆反对偶”卦序、卦象和义理相结合的产物，它以《周易》卦序为序，逐卦释《易》；每卦解释皆分取象说明与义理阐述两个部分。其象辞规范整齐，上半句概以“天地雷风水火山泽”的系统之象复合卦画意义，下半句概以“君子以……”之句式表达人格价值。象辞中有重复、牵强的语句，也有气壮天地的千古警句，文化内涵远胜《杂卦》。

《大象》成书于春秋中期偏晚，韩宣子聘鲁所见《易象》，即是《大象》。

5. 《小象》《彖传》

《小象》和《彖传》的共同特点，是发生了卦位释《易》，爻画的意义获得了独立的理解。这是以前之三传所没有的东西，为新起的理性方法。

《小象》只释爻画和爻辞，拟补《大象》之不足，为自源性解释在层次上的深入，这也是前所未有的。方法虽新，但运用粗拙，无胜义推出。

《彖传》首集卦象、义理、卦位和卦序四种释易方法于一身，对卦画、爻画和卦爻辞作统一解释，其法体贴有据，其理畅达有致，其意高远有物，为释易佳品。



《小象》和《彖传》为同一时期的作品。时在孔子垂暮之年，或稍后于孔子。

6.《文言》《系辞》

《文言》《系辞》皆是集义编纂之作。

《文言》以《乾》《坤》两卦总摄易学，从卦画的层面体现了“易本阴阳”，也表达了“《乾》《坤》乃易之门户”的格局。其论理集诸家之长，特别是将卦理结合在爻序的理性过程中，用爻序过程说明卦理。

《系辞》总论易学，哲理意向显著，文中有大量哲学命题，完成了易学之概念命题体系的建初。其中对易学作了形上之道的明确定位，以“一/--”的一般形式，提出了“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。卦象、义理、卦位、卦序在篇中结合娴熟，卦位关系走向“爻论”。

张岱年先生指出了《庄子》中存在着《系辞》的两个反命题：第一，《天下》篇所言“天与地卑，山与泽平”，是“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”的反命题；第二，《大宗师》篇所言“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深”，是“易有太极”的反命题。于是，他根据在基本概念范畴的问题上，总是先有正命题，然后才有反命题的思想发展程序，断定《系辞》生于《庄子》之先^①。张先生的最后结论与本书略有差异，但所运用的理论方法原则是本书所一直尊崇的，他在这里已经超越了考据派，以“思想发展程序”的内在规律，看待《易传》发生的问题。

《文言》《系辞》皆成于孔子身后，但不会晚很多，为战国初期作品。比张岱年先生所判定的时间，略向前偏移了一些。其中，《文言》稍先《系辞》而成书。形而上学母题的出现，标志着《传》前易学的终结。

二、《易传》的作者

“孔子作《易传》”的观点推倒以后，大家都能认同的说法是：“《易传》非一人一时之作”。但这个说法实在是太笼统也太空洞，它能把各种不同的时间和各色不同的人等，无条件地塞进这个说法，且都不会有错。但这种“不倒翁式的命题”，于易学何益？根据波普尔（K. Popper）证伪主义的观点，凡不能被证伪的命题，都不是科学命题。我们大家都承认“人民创造历史”这个大原则，但它不能代替具体的历史研究，更不能代替各个国家、各个民族、各个地方的具体历史研究。总不能用“人民创造历史”的大原则，去应答一切史学问题。以上作《易传》发生线索的讨论，就是希望对“《易传》非一人一时之作”，有所充实。

所谓《易传》发生的线索和编结，指的是现象过程，它不能指证具体的作者和时间。总的来说，它不脱“《易传》非一人一时之作”的大框架。但是，“线索的编结”，

^① 张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》，载《中国哲学》第一辑，三联书店1981年版。



却使这个大框架不再空洞，让《易传》的理性成分在失去的舞台上作历史演出，虽然我们仍然叫不出编导者和演出者的名字，但却根据演出的情节，作出一些判断。可用以下三点，充实“《易传》非一人一时之作”的说法，予《易传》作者以一个范围。

（一）《易传》发生经历了漫长的历史过程

所谓“漫长的历史过程”，有多重意思。就篇目来说，起于西周中叶的《说卦》之兴，成于春秋战国之交的《系辞》。就思想来说，起于西周中叶的八卦随机取象，它的重要动机是帮助克服占筮解释危机；成于春秋战国之交所成的“一阴一阳之谓道”的形而上学母题，则对宇宙和本体的进行概括。就人物来说，它起于西周王室史官，诸侯筮史继其衣钵，成于作为“士”的孔子。这样，“《易传》非一人一时之作”就不空洞，就有可以陈述的内容。

目前的主流观点，是“《易传》的战国发生说”，其中又有早、中、晚期的不同之争。这种观点是共时性的，其缺陷在于，它们把《易传》的发生当作孵蛋，以为孵化一次，就会产出一窝，《易传》各篇皆是各自孤立的蛋，它们内在理性的发展脉络联系，全都不见了，最后不过“一孵了之”。本书所谓“发生线索”，是理性成分运动的历史轨迹，没有历史的运动，是现不出轨迹的。所谓“线索的编结”，也是理性轨迹的相互交织，《易传》各篇互有内在的理性联系，有“亲子关系”的基因可供鉴定。“一窝出壳”的说法，可能非常“简化”，或许还可打上“学派性质”的烙印，但它却阉割了明眼可见的相互联系，故不足为法。

（二）《易传》发生是理性取代巫性的文化变革

由巫性走向理性，是文化发展的普遍规律，中国自当不能例外。“分别经传”的原则立场，是确认《易经》为筮书而《易传》为哲典，因而《易传》的发生过程也正是由“有经无传”走向了“有经有传而经传合一”的过程，也即是理性文化取代巫性文化的变革过程。有学者用“象数和义理”对传统易学“一言以蔽之”，“蔽”不了这样的过程。若对“象数和义理”再作分析，不外乎卦象、卦位、卦序、义理之四个方面。这四个方面正是占筮易学所无，而哲理易学（传统易学）之兴起才有的东西，它们的历史轨迹也正是巫性渐消而理性渐长的文化方向。“变革”一语，在这里特别重要，它表示脱胎换骨，表示旧的死亡和新的创生。易学的占筮范式在“变革”中涅槃，哲理范式却在“变革”中新生，筮书《周易》变而为《周易》，命运关怀走向境界关怀。不同之范式，不能互相通约。

这种变革，不能作“一刀切”论，不能作“共时论”，以为一道行政指令，从上到下皆应然而变。文化变革是指处于领导地位的文化形态的改变，即所谓“大传统”或“大文化”（great tradition or great culture）地位的改变，是表现为文化精英层面上的思想转型。《易传》的发生并不是“彻底”消灭了占筮，而是夺得了意识形态的领导位置，使整个社会文化显示为由理性主导的。巫性的占筮易学不曾灭绝，它只是被驱逐出大



文化的舞台，丧失了精神的领导地位，沦为为卖卦糊口的下九流。

(三)《易传》始于“史”而终于“士”

《易传》伊始，时在西周中期。这时的中国还没有“知识分子”意义上的“士”，当时文化的领导者和精英层被称作“史”，所谓“史官文化”是也。最初的八卦取象就是这些“史”的杰作，开始可能个别发生，因行之有效，诸“史”纷纷仿而效之；初时各人私记，为统一解释和占筮上的彼此协调，就需要公议公订。《说卦》的第一、第二阶段的内容，就当是这样的结果。这就是《易传》始于“史”。同样，《杂卦》《序卦》乃至《大象》，也当出自“史官”之手。春秋“史官”和西周“史官”有些不同，不必只有一家之言，但“食官禄”这个基本点是一样的。就有许多的身不由己，他们的渊博学识就要受到许多限制。

西周也有称“士”者，《周礼》等文献中有不少“士”的记叙，但这些“士”不是“知识分子”之谓，他们的成分很杂，“武者”、“差役”、“匠人”等皆称作“士”。这时的“士”，是不是一个阶层，或是怎样一个阶层，尚未很好研究，但有一点是可以肯定的：他们不是社会文化精英，不对当时的文化起主导作用。

但到了春秋之世，情况就发生了重大变化。“士”作为一个独立的阶层出现于中国的社会舞台，“士、农、工、商”，“士”居四民之首。《国语·齐语》就是这样记的。但这时“士”的含意是什么？也不十分明确，有云是“破落贵族和上升自由民的混合体”，想来大体不差，但还需要证实。“破落贵族和上升自由民”的社会形象是“有闲”，“有闲”是提升知识文化的重要条件，西方学者就是这样看待古希腊文化的。但“有闲”只能说明“士”阶层发展文化的可能性，还不能说明“士”阶层的文化实质。

时至春秋之末，出了一个大家都公认的“士”，他就是大思想家、大学问家、大教育家孔子，他还规定“士志于道”（《论语·里仁》），明确“士”的职责是从事知识和精神活动。至少从这个时候起，“士”就被专谓作读书人。和“史”不同，“士”不食官禄，有完全的自由之身，他们就生活在民众之中，对时代有着更敏锐的感觉。从此以后，“士”取代“史”而成为中国文化的精英，再也没有一个值得一提的“史”名于世，“士文化”取代了“史文化”。也正当孔子辞世之时，《易传》大厦也封顶落成，它的最后部分，成于孔子及“志于道”的“士”。《彖》《小象》、后期《说卦》《文言》和《系辞》，都当是“士”的作品。故而《易传》终于“士”。

“五四”以来关于《易传》发生的研究，不注意文化性质的变化，不注意易学自身的变革，也不注意中国文化舞台上精英层面的历史沿革。在这样的情况下，他们与经学的区别，就只剩下了“推翻圣人”这个基本点。虽然这是很要害的一点，但若长期空洞无物，也就会流于形式而走向虚无，在方法上仍是经学考据的那一套。从《易传》中摘取一两句话，与某古籍作联系比较，再根据这个古籍的作者和年代，去判定《易传》某篇的作者和年代。这种作法素称“严谨”、“言出有据”，但游离出了历史文化的



大走向，“严谨”何在？证据又在“证实什么”？如张岱年先生那样，证明从正命题到反命题的“思想程序”，毕竟太少。

第五节 孔子与《易传》

传统易学把“孔子序十翼”当作精神支柱，一人包揽了《易传》的发生。“五四”前后，卷起了“打倒孔家店”的狂飚，孔子与《易传》的关系，也全被一笔抹消，当时最有影响的作家群，连篇累牍地论证，“《易传》非孔子所作”。现在的事实是，这两种观点都失之偏颇，应予孔子在《易传》的发生中，以一个恰当的地位。

一、“孔子易学”和“孔子序十翼”

“孔子易学”和“孔子序十翼”，是两个不同性质的命题。“孔子易学”是孔子对于《周易》的解释，通过解释的内容表现出来。“孔子序十翼”则多属信仰的成分，是适应传统易学的需要而设立的精神支柱。两者是不相同的。

传统易学的特征是“经传合一”，认为《周易》经传皆为“圣人”所作，是为“圣人作《易》”。“圣人作《易》”的理论框架，由三个分述命题构成，它们是“伏羲作卦”；“文王重卦作卦爻辞”；“孔子序十翼”。这里的“圣人”，既不是宗教意义的神，也不是妖灵怪气的神，而是被神化了的人。被神化后，“圣人”就再也不是现实的人，而被认为是具有最高人格、最大智慧和学识的人，是真、善、美都至臻完整的人。这样的人是终极的存在，变成了终极化的偶像。现实之人永远都不可企及“圣人”境界，最优秀的人才被冠以“贤人”的称呼，而且，“贤人”之贤，也是因为遵从了“圣人”教诲，不过是“圣人”的反光体。因此，“圣人”就代表了一种终结，“圣人作《易》”即是终结易学起源的命题，给传统易学以终极性的基础。故而在传统易学的框架内，“圣人作《易》”不容挑战和讨论的。“孔子序十翼”作为“圣人作《易》”的分述命题，也是只能信奉而不容挑战和讨论。北宋欧阳修曾指证《系辞》等篇“《系辞》《文言》而下，皆非圣人所作”，是说它们的文章有缺点，“众说淆乱，自相乖戾，其言繁衍丛脞”，没有达到“圣人”的文章标准。修翁之文，不是对“圣人作《易》”的否定，而是为了使“圣人作《易》”更加神圣纯洁，不让“圣人”文章有可以挑剔之处。但即便如此，这种做法也可能有伤于“孔子序十翼”，故而应者甚少，只显一丝微澜。传统易学仍在“圣人作《易》”的轨道上安稳运行，直至“五四”前后。

在封建社会里，圣人崇拜体现着人文精神的大一统，它是独裁大一统之政治崇拜的精神投影，具有政治宗教的偶像价值，每一个独裁者都对“圣人”礼赞有加，把自己涂抹成现实中的“圣上”。为此，作为“圣人之学”的经学，作为孔子后代的孔府，从来都被营造在光环中，具有超越一切时事变乱和王朝更替的稳定性。而作为经学前提的“圣人”，经两千年政治宗教的一再渲染（时髦语为“炒作”或“包装”），成了比



高不可攀更高、比远不可及更远的“终极者”，失去了人性而被赋予神性。这种不曾间断的“造圣运动”，代复一代地培植着人们对“圣人”的敬畏和崇拜，成为封建社会的强大传统。在所有“圣人”中，孔子被认为是“集大成者”，被认作是经学鼻祖，造圣之礼遇也最隆。其封号一加再加，最后是“大成至圣文宣王”，皇帝都要亲作祭祀，各地都供奉文庙，凡读书人都要顶礼膜拜孔子偶像。人们从孔子的著作中学习理性，却不能理性地对待孔子，这是中国传统学术的一大悲剧。孔子的“圣人”面孔，成为封建社会的精神支柱。“五四”运动反帝反封建，“打倒孔家店！”为理所必致，历史的当然。

“孔子序十翼”，是“圣人作《易》”的分述形式。在这种形势下，它的命题意义已蜕变为偶像意义，它已失去了实在的学术内容，不是作为研究的结果，而是一再重复的教条。执此教条的人，充其量不过是引证《史》《汉》的论断，再作些注释性的说明，它已丧失了探讨的活力，变成了封闭易学的枷锁。但作为封建社会的精神支柱，它的作用就实在得多。它把“圣人”之光投射到《易传》身上，为其打上“至高无上”的印戳，从而封闭了《易传》发生的探索之路，把“经传合一”死死地设定为易学前提。传统易学的一系列原则，都可由这个前提引申出来，所有的易学解释，只能与之相容，相逆者一概汰除之。这是皇权独裁不容挑战的易学表现。

辛亥革命推倒了两千多年的帝制，不论封建绪余还如何猖獗，但它总是中国制度和人之思想的巨大解放。作为封建精神偶像的“圣人”，不可避免遭到革命的扫荡，人们不再需要“圣人”了，这就是“五四”新文化运动。推翻“孔子序十翼”，是推翻“圣人”的重要内容，它之所以成功，一是因为封建帝制垮台了，“圣人”的精神支柱失去了物质依托；二是科学和民主成为新时代的精神支柱，全社会的思想文化要作重新整合；三是实证观点成为学术的价值原则，“终极者”也要接受实证检验，“偶像”被还原为现实中的人。这是历史大趋势的使然，“圣人作《易》”被推翻，传统易学结束了它一统天下的历史，让位于现代易学，“孔子序十翼”受到严肃的批判，信仰崇拜重新还原为学术命题。

囿于当时的历史条件，对“孔子序十翼”的批判，基本上限于实证的比照而缺乏历史的审视。批判虽然取得了胜利，但却未把握住要害问题，不去考察《易传》发生的自身，只是在故纸堆中寻章摘句，论证“《易传》非孔子所作”，而且论证采取了“非此即彼”的简单之法，“孔子序十翼”由教条直落为全面否定。这种局面，几十年来作过一些修修补补，但不曾有根本的转变，以致在当前重建《易传》发生的问题时，又推出“学派性质”的伪命题。

历史上，“孔子序十翼”具有双重品质，偶像品质和学术品质。偶像品质即是对“圣人作《易》”的盲信和崇拜，“五四”所推倒的，是“圣人济世”的偶像景仰，是思想的解放，人们以新的眼光来看世界。但作为学术的对象，当时的批判显然是不充分的。作为学术命题，“孔子序十翼”的要害首先在于，它以一人之功遮掩了《易传》发生的真实历史，把从《易经》到《易传》的易学演变过程，用“孔子”一人的行为而



遮挡之，而且，孔子的思想是来历不明的。这里还有一个逻辑上的花招，它事先设定了《易传》的七种十篇的创作是同时性的，即“十翼”是同时性的单一事件，再搬出孔子来作事件的主词。复杂的历史过程事先被冻结、被偷换，被虚构为简单论断。因此，“孔子序十翼”的命题，内在地包含着逻辑的偷换和虚构，回避了“《易经》如何传递到孔子”、“孔子的易学思想是从哪里来的”等一些基本问题，对它的批判也同样回避了这些问题，只把它当作孤立的碉堡去摧毁，因而这样的摧毁只是表面的，多在表面的字句上纠缠，例如“鲁读”^①问题便是如此。批判没有指向历史的深处。同时，“孔子序十翼”所内在的逻辑虚构，却未予深入地揭露，“十翼”把《易传》的七种十篇虚构为单一的整体，被囫圇地接受下来，也被囫圇地推倒，没有对“十翼”进行解冻，没有展开结构和结构过程的分析，因此，批判还滞留在要么“全是”、要么“全非”的粗糙水平上。批判没有在逻辑上更进一步。

因此，作为偶像的“孔子序十翼”被推翻，顺乎了历史的潮流，表现了解释主体的进步，中国文化的源头之说，不能再由“圣人”垄断，易学的发祥，再也不能由“人更三圣，世历三古”包办。偶像的坍塌，是思想解除了束缚，为学术的批判开辟了道路，但在许多人的眼中，两者常被混作一谈，以为偶像的坍塌和学术的批判是一回事，用偶像坍塌替代学术批判。这种想法有一定的道理，但它是不健全的。

思想的解放，为历史探索和逻辑展开创造了条件，但解放了的思想指向何处，还是尚待解决的问题。在当时，实证主义以科学的面貌红极中国，人们从经学牢笼中解放出来，很自然地踏上了实证之路，由于实证主义自身固有的缺陷，学术的批判很不充分，主要的方法是以书证书。这样的实证，偏重于寻章摘句的外部比较，不问“《易传》发生如何可能”，其结论“《易传》非一人一时之作”，就是这样作出来的。这个结论表达了新的思想取向，但作为命题，它只是“孔子序十翼”的简单反题，没有传达出更多的信息。如此实证，脱离了“《周易》的解释如何演变”的主题，回避了“从《易经》到《易传》”的历史，没有对“《易传》的结构和脉络”作认真分析，历史和逻辑都没有实质的进步。这种批判看似声势浩大，但除掀翻偶像外，学术的作为是很有局限的。这样的批判，只使传统易学更换了一副面具，它的体系却被招安在实证的旗下，编制依旧，易帜而已。时至今日，这种格局也没有根本的改观，“《易传》的学派性质”，只是“《易传》非一人一时之作”命题的变形，它没有《易传》的内在根据。

因此，“孔子序十翼”作为偶像崇拜性质的命题，其主要功用是完善“圣人作《易》”，塑造封建制度意识形态的精神支柱，“五四”以来，它遭到现代易学的冲决，是理所必然的。但作为学术命题，“孔子序十翼”则是不科学的。“十翼”是《易传》之七种十篇的冻结状态，经此冻结，《易传》的结构和发生历史，全被压缩为一个时空的“点”，

^① “鲁读”的问题很繁，非三言两语能说清楚，不便陈述。李学勤先生对其源流作过多次说明，建议读者读李先生的书。见《周易经传溯源》第49页以下；《古文献论丛（Ⅷ）》第14页以下。



一个混沌状态的时空“点”，然后再冠以孔子的名号。这个混沌的冻结过程，没有任何的依据，也没有人说明过其中的道理，只是两千年来大家都习以为然。因此，批判不能浮于“孔子序十翼”的命题表层，还必须深入到命题的内部，破除其中的混沌，把《易传》发生的历史和结构解放出来，向“习以为然”问一个“何其然？”

“孔子易学”，则是与之完全不同的命题。它不含任何偶像成分，不作任何信仰崇拜，不把孔子圣化作“圣人”，而是把孔子还原为历史上真实的人，走下了祭坛的人，是在一定历史文化条件下生活的人，一个活生生的“此在”。“孔子易学”也没有对《易传》作任何事先的假定，更毋庸把《易传》事先冻结为混沌的整体，或压缩在有限的时空域内，再安排孔子与这种事先的预制品发生关系。“孔子易学”，只限于孔子对《周易》的解释，只涉及这种解释关系，不再附加任何其他的前提。“孔子解释《周易》”，也会牵及许多内容，例如孔子对《周易》的前理解，例如孔子与《周易》文本的视野融合，例如孔子易学与《易传》的关系，而这些内容正是“孔子解释《周易》”的条件或结果，不是外来的附加成分。因此，“孔子易学”不是“孔子序十翼”的命题变形，而是在后者废墟上的重新建构，是一个以历史和文化条件为依托的学术命题。

传统易学虽然崇奉“孔子序十翼”，但“孔子易学”的内容却是贫乏的，以致当“孔子序十翼”被推倒后，“孔子易学”竟无语可言。传世文献中，直接记载孔子与易学关系的材料只有两条：

子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。

《论·述而》

子曰：南人有言曰，“人而无恒，不可以作巫医”，善夫！“不恒其德，或承之羞”。子曰：不占而已矣。

《论·子路》

两条中的第一条，曾在实证学者那里遭过大劫难。有些实证学者根据陆德明《经典释文·论语音义》：“学易，如字。《鲁（论语）》读‘易’为‘亦’。今从《古（论语）》”，加以穿凿推纳，结果文义大变，变成“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣”，反倒成了“孔子与易学无关”的重要论据。这就是所谓的“鲁读”问题。如此之实证，汲汲于以书证书、寻章摘句，总可以周纳深凿出所需的任何证据，也可消弭那些于己不利的证据。“鲁读”是实证“不实”也“无证”的典型案列，实证是为主观的意向寻找证据，没有纯粹的客观性。李学勤先生对“鲁读”作过详透的分析，前面已经推荐读他的书，这里就不再赘述。

其他传世文献关于孔子易学的材料，主要见于《系辞》《文言》和《礼记》等篇，在一些语句之前冠有“子曰”字样。“子曰”一贯被理解为“孔子说”，《论语》等古文文献皆如是说，本无歧义。但这种“无歧义”以崇信的成分居多，历史文化根据却少，经



不起盘诘。因此，欧阳修在《易童子问》中，把《系辞》中的“子曰”字样，说成是“讲师之言”，从理论上绝不亏于“无歧义”，故而欧阳修说即成了实证易学家手中的法宝，凡遇“子曰”字样，一概被当作是无关于孔子的“讲师之言”，一举而抹去了孔子易学。

这种做法很不可取，“讲师之言”的历史文化证据更加空洞。若以“讲师之言”取代“子曰”为法则，中国的思想史和文献学，就全成了一锅粥。不信就请试试！把“子曰”理解为“孔子说”，是中国古文献的通例，也是中国古代思想体系的有机构成，它不是简单的称谓，而是范式体系的必须，若从“子曰”中排除孔子的存在，无异于挑战中国传统的思想体系。欧阳修的不成功，在于他就生活在这个思想体系之中，而当实证易学家重新拾起他的刀枪时，时代已经变了，传统思想体系正在被摧毁，旧刀枪竟然很有号召力，把“子曰”说成是“讲师之言”，一时间竟然成为时尚。这是以为推倒偶像可以取代学术批判的实例。

以学理而论，若某个概念和命题与整个体系不能相容，这样的概念和命题就是“反常的”。“反常”即悖于常理，它又分为两种情况，一种是单纯地反常，不能被证实，也不能引导出新的思想，它就是真正的谬误，必须坚决地排除。例如永动机。若“反常”另有坚实的客观基础，它就是佯谬，如普朗克的“量子”之于连续媒质，或爱因斯坦的“光速不变”之于相对性原理，它给更高思想体系的莫立以基础。把“子曰”读作“讲师之言”，亦是“反常”之举，但它没有带来任何新的思想，不具任何的真理性的。迄今为止，没有一个人（包括上述的实证易学家），能在笔墨官司之外的场合，把“子曰”解读作“讲师之言”，也没有一个人，据“讲师之言”说出一番道理。

有些文献中的“子曰”是否指称“讲师之言”，可以说理而商榷之，但一概作否定“孔子说”的理解，就有违于基本的事实。欧阳修把“子曰”理解为“讲师之言”，是特指《系辞》中的“子曰”，而非一般意义的“子曰”；即使是特指，也只是为了使自己的立论得以自圆其说，不具任何证明性的内容和意义。欧阳修与孔子的时间距离已有一千五百多年，不曾见他作过“子曰”即“讲师之言”的任何考查，他的断言是值得怀疑的，属于实证家们通常所说的“无根游词”。实证易学家们也不曾对欧阳修之言有过任何实证，而是拿来主义，直接当作证据，拿古人来吓唬今人。这里再一次显示了实证“不实”，实证“无证”。因此，“子曰”还是应理解为“孔子说”，作为孔子易学的重要资料。

孔子易学之更加直接的资料，当感谢考古的发现。长沙马王堆发现了大量的帛书，其中不少是关于易学的，称作易类帛书。易类帛书的内容很多，其中的三篇，《二三子问》《易之义》和《要》，记录了孔子对《周易》的解释和言行，为孔子的易学著作。他们与传世文献中的“子曰”互相呼应，展现出了孔子易学的博大精深，现作如下讨论。



二、“三篇帛易”为孔子的易学著作

“三篇帛易”，是指《二三子问》《易之义》《要》三篇易类帛书。孔子的易学著作，是指孔子的易学思想，孔子所讲，门弟子所记，有如《论语》，著作权当然属于孔子。帛书中还有性质相同的篇章《繆和》与《昭力》，它们也可能是孔子的易学著作。但这里不作可能性的论证，只讨论《二三子问》《易之义》《要》三篇，是孔子的易学著作。

马王堆帛书的墓主，殁于公元前168年，时在汉文帝十二年。其时尚未“罢黜百家，独尊儒术”，孔子还只是儒家所尊的鼻祖领袖，也是一般读书人都非常尊崇的大学问家，但尚未被官方尊为“圣人”。申述这一点是要强调，帛书中的孔子思想是未被“圣人化”的孔子，是作为学问家的孔子，也是更为真实的孔子。帛书在地下埋藏了两千多年，世界上却发生了沧海桑田的巨大变迁，人们心目中的孔子，是经过了两千多年的不断解释，筛选、过滤而重新塑造的孔子，这样的孔子和实际的孔子已经有了很大的距离。以至于被封存了两千多年的孔子著作重见天日之后，许多人有很强的距离感、陌生感，甚至格格不能相入。这不奇怪，两千多年的文化间隔，毕竟一时难以弥合，也没有弥合的必要。但作为对孔子思想的考核，两千年前就已经封存的资料，显然弥足珍贵，而且要可靠得多。

(一) 关于《二三子问》

《二三子问》是和《帛易》抄写于同一张帛上的。全篇可分三十三章，第二十八章损毁严重，可辨者三十二章。除第一章起句为“二三子问曰”外，其余各章，一概以“易曰”或“卦曰”起句，再无例外。全篇均采用问答体，“易曰”或“卦曰”是提出问题，所问皆是《周易》卦爻辞的意义。作答者一律有“孔子曰”字样，全篇皆无例外，显然是孔子答疑学生的易学提问。在这里，“孔子”的身分是很明确的，欲作否认，必须有很过硬的证据。

陈鼓应先生为了张扬《易传》发生的“道家主干说”，对孔子易学著作采取了排斥立场。他断言《二三子问》是“秦初的作品”，认为篇中的“黄老思想极为突出”，为“《易传》的道家学派性质”张目。为了消解孔子易学的存在，他采用了如下的四点“予以论证”：

第一，篇中“易曰”、“卦曰”的形式，是根据了不同祖本加以融合。

第二，该篇卦序，很接近帛书《系传》，取于帛书《易经》。

第三，该篇风格、词句、概念“多袭自黄老，带有明显的战国末、秦汉初的特色”，论说乾卦时，整整一大段都是对“龙”的描述，论“我有好爵，与尔靡之”时说“唯饮与食，绝甘分【少】”（【少】字为陈先生补加），即司马迁《报任



安书》“以为李陵素与士大夫绝甘分少”之所从出。

第四，秦火之后，汉经湮没，《周易》创兴；“为改变人们对《易》的印象，抬高《易》的地位，便有三点工作需要致力”：其一，借孔子之言，极力否定《易》之主体为卜筮，其二，杜撰出《周易》“中古创兴说”，乃借重先王旗帜，第三，对《易》夸大其辞，热烈赞美。^①

以上四点，尽可能准确地表达陈先生的论述，故以引用语的形式列出。但这四点理由的份量太轻，无法撼动《二三子问》中几十条“孔子曰”的地位，它们谁都无法说明该篇中的“孔子曰”为“伪”。论证的两边的分量，很不对称。这四条理由，虽出自当代名家的手笔，但却品位很低，来历也很可疑。陈先生所提到的“《周易》中古创兴”，不知其所指何事，若是指“《易传》的发生”，则与历史相违，于理也大亏，因此，《传》前易学将逐条予以驳正。

关于第一条，所谓“易曰”“卦曰”的问题。

首先，这不是“不同祖本加以融合”。在《二三子问》中，每一个“易曰”或“卦曰”的后面，都是一句卦爻辞的简单引用，不再有附加的任何东西。所有这些卦爻辞全都见于传世本的《周易》，“不同祖本加以融合”是捏造之词。例如：第二章“易曰：寝龙勿用”，第十四章“卦曰：履霜，坚冰至”。全篇皆是如此，实难从中看到“不同祖本加以融合”，陈先生显然故作玄虚。同时，满篇囫圇称呼“易曰”“卦曰”，是孔子易学的独特方式，《易之义》与《要》也是如此。前文曾经指出，这种囫圇称呼，是占筮定爻“《A》之《B》”之沾与爻称定爻的过渡形式，它表现占筮之法已遭遗弃，爻称还尚未见于《周易》文本，置此之际，只有囫圇而称之。“过渡说”不须别的假设，在它之前（例如《左》《国》），皆是“《A》之《B》”定爻，在它之后（例如《帛书周易》和上海馆藏的《楚简周易》），皆已有了爻称，历史事实决定了“易曰”“卦曰”的过渡性。

关于第二条，所谓《二三子问》卦序取自《帛书周易》问题。

这个问题，陈先生肯定搞错了，他肯定没有对《二三子问》中的卦序排列情况作过排比，哪怕是很粗放的排比。《二三子问》文章犹在，其卦序与传世本《周易》卦序相协，与《帛书周易》卦序相违，何来“取自《帛书周易》”之说？《二三子问》的卦序，同于《周易》而异于《帛易》，这一点首先由廖名春先生明确指出^②，我也曾在《春

① 陈鼓应：《易传与道家思想》第199~200页，三联书店1996年版。

② 廖名春：《帛书〈二三子问〉简说》：“从总体上看，其论述是以今本卦序为准的，与帛书本《六十四卦》的卦序并不相同。”载陈鼓应主编《道家文化研究·第三辑》。后来，廖先生又作《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》一文，进一步发挥和翔实了这个观点，载《孔子易学》1994年第4期。



秋易卦序》一文中，作过统计学的进一步说明^①。现将《二三子问》的卦序，列表比较如下，以正视听。

《二三子问》的卦序表现

表 3-7

	卦序表现	《周易》卦序	《帛易》卦序
一 段	乾	1	1
	坤	2	33
	蹇	39	20
	鼎	50	56
二 段	晋	35	51
	坤	2	33
三 段	乾	1	1
	坤	2	33
	屯	3	23
	同人	13	6
	大有	14	50
	谦	15	35
	豫	16	27
	中孚	61	61
四 段	小过	62	28
	恒	32	32
	解	40	30
	艮	52	9
	丰	55	31
	未济	64	54

表 3-7 与《帛易》卦序相违相乱，是一目了然的，无任何相吻之处。但与《周易》卦序，却颇多相合之处。首先是起于《乾》《坤》而终于《未济》，若非有既成卦序的诱导，首尾两端相合是非常困难的。表 3-7 与《周易》的序号也不尽完全相同，出现了几段起伏，这是为什么呢？这可以理解为，《二三子问》是几次讲课或答疑的记录，若依起伏的情况分作几段来看，《周易》卦序的诱导作用，就可看得非常清楚。

第一段，是《乾》《坤》《蹇》《鼎》四卦，它们在《周易》中的卦序号是“1；2；39；50”，与序号递增的方向一致。万不可小看这个“序向一致”，在茫茫卦序变异的

^① 吴前衡：《春秋易卦序》，载《论衡·第二辑》第 317~319 页，福建教育出版社 1999 年版。



可能性（数量级为 10^{80} ）中，四卦的“序向一致”，已是非常难能可贵的卦序品质。在《帛易》那里，此四卦的序号为“1；33；20；56”，就找不到“序向一致”的卦序品质。

第二段，是《晋》《坤》，对应的《周易》序号为“35；2”。表3-7中，唯此处的序向与《周易》卦序相逆。考其原因，可能是因即席答疑所致。查《二三子问》，自第二章起，包括这两章在内，每章皆以“易曰”起句，表现出连续的性质；而在这两章之后，各章皆以“卦曰”起句。这是很细微的变化，但却报告了一个连续性发生中断的事实。可以想见，这两章的讲述发生在一次教学行将结束之时，讲完课后答疑学生的提问，是常有的事。这时的答疑就不是教材之序，而是以学生的提问为序，无所谓讲授之序，出现与《周易》卦序相逆的情况，是不足为怪的。即使如此，也没有给《帛易》卦序以可乘之机，这两卦的《帛易》序号为“51；33”，也是相逆的。

第三段，是《乾》《坤》《屯》《同人》《大有》《谦》《豫》《中孚》《小过》，它们所对应的《周易》序号为“1；2；3；13；14；15；16；61；62”。这里的卦序品质，表现出高度的一致性，不仅序向一致递增，而且还出现了三组“序号紧密一致”的情况：“1、2、3”；“13、14、15、16”；“61、62”。所谓“序号紧密一致”，就是序号之间无有间隙，不容其他序号介入。在 10^{80} 变异度的条件下，一列卦序的序向完全一致，而且还有三组“序号紧密一致”的情况出现，除《周易》卦序的明确诱导外，别无其他解释。与之相应的《帛易》卦序，为“1；33；23；6；50；35；27；61；28”，清理不出任何头绪。

第四段，是《恒》《解》《艮》《丰》《未济》，它们所对应的《周易》序号为“32；40；52；55；64”。其序向与《周易》卦序相同，且以《未济》终结，《周易》卦序的导向作用非常明显。其所对应的《帛易》卦序为：“32；30；9；31；54”，无任何规律可循。

由此可以看到，陈先生所谓“《二三子问》卦序取自《帛书周易》问题”，是伪造的，经不起核对。《史记》载：“孔子读易，韦编三绝”，是说孔子对《周易》反复研读，把穿系简牍的牛皮绳都弄断了好几次。这里不去议论孔子治《易》的刻苦精神，但“韦编”一语，却透露出了“卦序已经存在”的信息。这个卦序是什么样的呢？以上的分析作了一个回答，孔子所读的《周易》，其卦序与传世本相同，即《序卦》的卦序。但表3-7中的几处起伏，还不免使人有些疑惑，为了使问题更加清楚明白，特再引帛书《易之义》予以说明。

帛书《易之义》的中心主题，是以“阴阳”解《易》，说明“《易》之义，唯阴与阳”。全篇十三章^①，反复而突出地解说《乾》《坤》两卦，以“阴阳”总领六十四卦。第一章论《乾》之“六刚”和《坤》之“六柔”，第二章之首，论《乾》《坤》之德，第六章合论《乾》《坤》卦义，第七章专论《乾》义，第八章专论《坤》义，第九章再合论《乾》《坤》。以如此浓重的笔墨论说《乾》《坤》，实在是阴阳对偶的存在论模型在易学中的实现和深化。其曰：“《易》之要，可得而知矣。《键（乾）》《川（坤）》也者，

① 分章之法，采用邓球柏的《白话帛书周易》的分章。岳麓书社1995年版。



《易》之门户也。《键(乾)》，阳物也；《川(坤)》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化。”在这里，说“《乾》《坤》是《易》之门户”，正是《周易》卦序的特征，但在《帛易》，这两卦相距甚远，绝无“门户”的意思可言。

帛书《易之义》的第二章，泛论各卦之德，涉卦很多，有序可寻。可惜损没甚多，不便全引。在传述《乾》《坤》之德的后面，有一段文字，幸而能读，卦序关系也清楚，兹抄录于下：

《容(讼)》者，得之疑也。《师》者，得之裁也。《比》者，得鲜也。《小畜》者，得之未□也。《履》者，谦之□也。《益(疑为《泰》)》者，上下交矣。《妇(否)》者，阴阳奸矣，下多阴而环^①。

依上例，列表而观之，可以看到以下的卦序情况：

《易之义》中的卦序(1)

表 3-8

	讼	师	比	小畜	履	泰	否
《周易》序号	6	7	8	9	10	11	12
《帛易》序号	5	37	19	58	4	34	2

这里很清楚，孔子对于卦德的讲解，是严格按照《周易》的卦序展开的。这即是说，孔子所见的《周易》，是《序卦》说明的卦序，与《帛易》卦序毫无关系。这一情况还可得到进一步的证明。在《易之义》的第十章，有一段文字很似《系辞》中的“九卦三陈”，仍列表比较如下：

《易之义》中的卦序(2)

表 3-9

	履	谦	复	恒	损	益	困	井	涣
《周易》序号	10	15	24	32	41	42	47	48	59
《帛易》序号	4	35	39	32	12	64	45	24	62

表 3-9 表明，《易之义》对九卦卦德的陈述，是沿着《周易》的卦序方向进行的，故而九卦之顺序，显得是《周易》序号的单调递增。这种单调递增的性质，在《帛易》是完全看不到的。

鉴于以上的考察，可以明确地说，《二三子问》卦序取自传世本《周易》，同时说明，由《序卦》所编定的卦序，至少在孔子之世，已是通行的文本。陈先生为了他的“道家主干说”，谓“《二三子问》卦序取自《帛书周易》”，不严肃有些过分。在这个问

①《帛易》与《周易》的卦名通假，取张政烺：《帛书六十四卦跋》，载《文物》1984年第3期。



题上，李学勤先生的行为，堪为从善如流的师范楷模。他曾说过帛书卦序的原则是，“帛书《周易》的经传是互相结合、密不可分”，在廖名春先生的文章发表后，他修正了原来的意见，称“（《帛书易传》的）作者所据经文的卦序和传世本是一致的”，并注明观点的出处^①。这是感人至深的。

第三，关于“风格、词句、概念”问题。

陈鼓应先生的这个题目很大，审美趣旨很浓，但《二三子问》在什么地方“袭自黄老”，却是一个字也找不出来。而且，首先要解决的一个问题是：有没有一个专属“战国末、秦汉初特色”的“风格、词句、概念”？如果有，它是什么？实证学家会问道：“出处在哪儿？”《传》前易学还会问：“它可能出现的条件是什么？”如果没有，作些解释也未尝不可。但陈先生什么理由也不说，就用“战国末、秦汉初的特色”的“风格、词句、概念”，就断言《二三子问》是“秦初”的作品，至少没有说服力。陈先生文中提到两个具体问题：

其一曰：“在论述乾卦时，整整一大段都是对‘龙’的描述，其铺张扬厉之文风颇近于《庄子·逍遥游》所谓‘齐谐’之语；其与其他《易》传之诠释‘龙’说风格迥异。”这是把《庄子》的风格加于《二三子问》，也是把“论龙”当作“战国末、秦汉初的”特色风格，这样的议论是不负责任的。不能一见“铺张扬厉之文风”，就断言为“《庄子》之后”，《庄子》文风，确有“铺张扬厉”的方面，但谁也不曾证明过《庄子》是这种文风的始祖。“龙”在中国文化中，起源甚早，发展到秦汉之际，是以龙专称帝王。秦始皇称作“祖龙”，刘邦也将自己的身世与龙相联系^②，不知陈先生为何以为“论龙”是“战国末、秦汉初”的文化特色。先秦文献中论龙之处不少，《左》《国》皆有，其中以“龙之论”解《易》之最著名者，是与孔子同时的蔡墨，《左·昭二十九年》记蔡墨释《乾》《坤》两卦时，大论其“龙”，时值春秋之末，距“战国末、秦汉初”尚远。司马迁记孔子问学老子之后，也称老子为“龙”，也是春秋之末的故事。陈先生把“论龙”之事专属“战国末、秦汉初”，实欠思量。

其二曰：陈先生在论“我有好爵，与尔靡之”时说：“唯饮与食，绝甘分少”，此即司马迁《报任安书》“以为李陵素与士大夫绝甘分少”之所从出。这样的论据，说实话，我是看不懂的。首先是不懂“绝甘分少”这条短语为什么能标定一个时代？而且就是“战国末、秦汉初的特色”的风格？在某个时候出现特定的政治口号是有的，如“苍天已死，黄天当立”；“驱除鞑虏，还我中华”即是。这样的口号是万众一心喊出来的，具有鲜明的时代特征。但以某个作家的寻常短语作时代标准，确是见所未见，闻所未闻。而且，司马迁也不是“战国末、秦汉初”的人物。所以我根本没有心情，去查证“战国末、秦汉初”的作品，看看“绝甘分少”是否时代标志用语。只觉得这个

① 李学勤：《周易经传溯源》第205页；《古文献论丛》第51页。

② 参见刘志雄 杨静荣：《龙与中国文化》第273、106、11页，人民出版社1992年版。



论据很滑稽。

第四,关于“《周易》创兴”问题。

陈鼓应先生所谓的“《周易》创兴”或“《周易》中兴”,是指秦火之后的易学重建。这种重建表现为:“诸多易传(如《易之义》《要》、今本《易传》)大抵都流露出一种深广的忧患意识;同时,为了改变人们对《易》的印象,抬高《易》的地位,便有三点工作需要致力。”于是,陈先生便拿出了三条重建方案:一为借重孔子之言否定《易》为卜筮之书;二为借重先王旗帜杜撰“《周易》中兴说”;三是对《易》夸大其辞地热烈赞美。

这三条,是不是在说:秦火导致了《易传》的发生!是不是想说:若无秦火,就不会有深广的忧患意识,人们也不会想改变对《易》的印象,也不会去改变《易》为卜筮之书!从而也就不会去借重孔子之言,不会去借重先王旗帜,也不会对《易》作赞美之辞!于是乎,汉初黄老当道,《易传》的“道家主干说”成立。

对于这些主张,我是很不理解的。不唯因我主张《易传》的发生是占筮易学转化为哲理易学而不理解,即使站在一般的立场,也无法理解,只觉得陈先生以一己私见,重新导演历史。

陈先生忘记了,《易传》是对《周易》的解释,若以为秦火是“《周易》中兴”的动力,那就是不泽而渔。在他的世界中,一场秦火,竟然赋予易学以如此巨大的创造力,实在是惊人语,秦火不仅无过,而且其功甚伟!是不是该多来几次?秦火烧出来的是仇恨,是文化的大毁灭,是读书人纷纷投奔反秦的义军,是秦王朝的二世而亡,谁去替它忧患?陈先生主张《易传》发生的“道家主干说”,循此思路的逻辑是:汉初的文景之世主道家之学,是道家学派在忧患,是道家学派想改变《易》的卜筮形象,这样才有利于他的“道家主干说”。但这样又会立刻陷于困境:《二三子问》满纸“孔子曰”字样,道家之徒如何要借重孔子之言来表达忧患呢?稍后,陈先生又把“《周易》中兴”的三点举措,归功于“秦末汉初间的儒生”^①。这就导致更大的矛盾,陈先生喋喋不休所宣扬的“道家主干说”,在这里化作泡影,把“主干权”又交给了“秦末汉初间的儒生”。陈先生是知名学者,为何会这般混乱不堪,究其根本,乃“《易传》发生的学派性质”问题,是个伪命题。若要证说伪命题,在某个局部可以说得天花乱坠,若整合全局,必会自相抵牾而难以解说。

依陈先生之所说,先秦之人,似乎都没有忧患意识,一把秦火,才烧醒了人们的忧患意识。但是,“其亡其亡,系于苞桑”(《易·否·九五》),“殷鉴不远,在夏后之世”(《诗·大雅·荡》),算不算忧患意识呢?这样的忧患之辞,先秦文献中有许多,可以集结成册。它们都不是秦火烧出来的啊!如果这些尚不符合陈先生所强调的“忧患

^① 陈鼓应:《易传与道家思想》第204页,三联书店1996年版。



深广”，那么，“忧患深广”的标准是什么？如何去判断呢？死于秦火之前的韩非，他在《亡征》中说：“亡征者，非曰必亡，言其可亡也”，一口气连说四十七种“亡征”，算不算“忧患深广”呢？就在这篇《亡征》中，有“用时日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也”一条，视卜筮为亡国因缘；他的老师荀卿之“善为《易》者不占”的名言，视占筮不入易学正流；荀子的祖师爷也有“不占而已矣”的教诲，要“与史巫同途而殊归”，对《周易》强调“观其德义”。这些观念都不曾经历过秦火的洗劫，怎变成一场秦火把人们烧觉悟了呢？

而且，秦火之后，“想改变人们对《易》的印象”的社会基础是什么？“想抬高《易》的地位”的文化动力是什么？他们为什么要这样做？这种作法，总该有它的理由，没有理由怎生这样的巨变。文化动力和历史原因，总应该表现为一定的社会现象，总为一定的社会力量所驱动，总不是个别人的奇想或纯属个别人的行为。这原因究竟是什么呢？请陈先生出示证据。这证据不必落实到具体的人，给出现象的理由即行。

秦燔书是古代文化的浩劫，但以为所有古籍都因此而荡然无存，是不可能的。我经历过“扫四旧”，其规模和深入程度都是史无前例的，其破坏之惨烈目不忍睹，但是，被称作“四旧”的东西还是没有扫干净，不少东西因种种原因以种种方式而存留下来。秦火的真实情况应该是，它焚烧掉了许许多多的书，许多古籍因此而灭绝了；但它不可能烧尽所有的书，总有些古籍被保存下来。烧书时也曾有令，不烧医药农树卜筮之书，《汉志》也明记《周易》作为卜筮之书得以保存。而在具体执行时，总是武力加上大喊大叫，一切标准都难以在操作上准确地把握，在焚书的必然行动中，也以同样的必然性，潜藏着各种各样的随机的可能性，存在着一些躲避劫难的可能性。今天的人们还在一个劲地追问：“《周易》究竟是卜筮之书还是哲理之书？”也没人能拿出一个判别标准，当时的焚书者能分得清楚吗？能把哲理易学之书尽行烧去、而专留卜筮易书吗？但无论如何，易类文献以“卜筮”之名，有着更多幸存的机会，不能一见汉墓中的文件，就以为是秦火之后的东西。

由此可见，所谓秦火后的“易学中兴”，是无根之说。所谓秦火之后借重“孔子之言”和“先王旗帜”，以改变《周易》的卜筮形象，非但没有历史根据，连通常的道理也讲不通。因此，《二三子问》绝不是这种“易学中兴”的产物，甚至提出这样的问题都有些荒唐。《二三子问》中数十处“孔子曰”，明确无误地表明了，它是孔子的解《易》之作。如果置原始文本的语句于不顾，妄生猜测，曲作他说，有辱于学术的尊严。

（二）关于《易之义》

帛书《易之义》与《帛书易传》同帛。起首为：“子曰：《易》之义谁（唯）阴与阳，六画而成章”，末句为：“三多凶，五多功，贵贱之等……”书中满篇皆“子曰”字样，当为孔子的易学之作。《易之义》的内容宏富，释义观念一致而深刻，有《系辞》之风，故而初出土时，有人径以“帛书《易传》”称之，重新定名后，也不难发现，有



些语句直接移用于传世本《易传》。《易之义》的帛书不曾分章，李学勤先生提出了一个分段方案，兹录于下：

第一段

第二段

第三段《说卦》第一至第三章

第四段《易赞》

第五段《乾坤之参说》

第六段《乾之详说》

第七段《坤之详说》

第八段《系辞下》第六至第八章前半^①

从这个分段的段落大义上可以看到，《易之义》的内容，非常接近于《文言》和《系辞》，有纲领和总论《周易》的征候。从总体上说，其释易既统观六十四卦的全局，又以《乾》《坤》两卦的卦义来纲领，《乾》《坤》两卦突出地体现了阴阳刚柔之义，这种精神贯彻于各卦的解释之中，使六十四卦立于统一的基础，又获得形而上学的提升。开篇所明确的“易之义唯阴与阳，六画而成章”，在全篇得以充分展开。《周易》的两大符号系统，易卦符号和语言符号，也全部获得了统一的解释基础。

《易之义》全篇都特别强调《乾》《坤》两卦的卦义^②。从解释形态上看，突出《乾》《坤》两卦，类似于《文言》。李学勤先生说：第五段《乾坤之参说》“有些像‘十翼’的《文言》”^③，所言甚是。但这只是就该段的文体而论，而就全篇文章来说，他却认为：“《易之义》是由不同来源的成分混编而成”，编成年代“推想当在秦亡之后不久”^④。我虽景仰李先生，但对此论却不敢苟同。

秦火之后不久，秦帝国即土崩瓦解，可与“秦亡之后不久”同时同义者，当为“汉初”。这时的文化主题，是搜集整理散佚的古代典籍，作封建大一统条件下的重新解释，论证刘汉王朝的合理性。汉初主黄老之治，无须抬出孔子为黄老张目；汉初之儒主《春秋》之学，切合封建政治秩序，学术重心不在于较为抽象的易理。更可明确的是，《易传》已经发生，整理可也，勿须再发生一次。李先生主“《易传》的战国发生说”，依其说，《易传》在战国已经发生，汉初也不该再有《易传》性质的《易之义》发生。李先生或许假设，《易传》经秦火而荡然不存，为抢救古文献，才以帛书的形式搜罗来源

① 李学勤：《古文献论丛》第51页，上海远东出版社1996年版。

② 第一二段因损没太重，李先生没有轻作大义，从残存的文字上看，第一段全论《乾》之义，第二段段首，突出《乾》《坤》之义。

③ 李学勤：《帛书〈易传〉〈易之义〉研究》，《古文献论丛》第53页。

④ 李学勤：《帛书〈易传〉〈易之义〉研究》，《古文献论丛》第54页。



不同的文献，搞出了《易之义》这样的大拼盘。类似的事，是完全可以想象的，而对《易之义》来说，却有一个严重的困难。该篇从头至尾皆以“子曰”一而贯之，这是其内容的“同源性”，和“不同来源”的说法相互冲突。

关于“《易之义》是由不同来源的成分混编而成”，李先生看出了问题，但未作《易传》发生的过程观，故而作了不恰当的表述，置过程的诸环节于一个“拼盘”。李先生看出的问题是什么呢？那即是《易之义》与《文言》《系辞》《说卦》《彖》《象》的联系^①，此即所谓“由不同来源的成分混编而成”。这种见识是正确的，“和《易传》多篇皆有联系”，实际上正好说明：在《易传》发生的过程中，孔子是一个承先启后，高屋建瓴的人物，故而《易之义》能和《易传》诸篇皆有联系。李先生未作“《易传》发生的过程观”，把发生过程之中营养吸收的新陈代谢，看作是一堆积淀物，制作出了他的“拼盘”。

李先生主“《易传》的战国发生说”，这也是目前易学的主流之说，“《易传》的学派性质”，就是在这样的土壤中生长出来的。这种学说的特点在于：它认为《易传》之七种十篇，是在战国年间很短的时间区段内发生的；其顺序大体为：《彖》第一，《象》第二，《文言》第三，《系辞》第四，《说卦》第五，《序卦》第六，《杂卦》第七，大体上同于传世本《周易》编排次序。这样的编排次序，没有思想的逻辑关系，也没有发展演化的历史线索，“战国发生”一语，首先从时间上把孔子易学排除在外，让孔子没有参与《易传》发生的可能性。如此之观念主导着当代学坛，对于许多人而言，它就是学术信条。故而当新发掘的出土资料，显示出孔子对《周易》的解释时，这种信条作为前理解就首先予以排拒，以“孔子与《易传》无关”的立场，来解释眼前的事实。例如，当发现了《易之义》与《文言》《系辞》《说卦》《彖》《象》都有联系时，人们往往在这种前理解的诱导下，排斥孔子参与《易传》发生，把孔子对于《易传》承先启后，高屋建瓴的活生生的作用，腌制起来，留待“战国之后”再去食用。《易之义》就是受此委屈而成的“拼盘”形式，它回避孔子和《易传》的关系，使之不与“战国发生说”相冲突。

“《易传》的战国发生说”，避开了“《易传》是对《周易》的解释”这个基本问题，不去考察“《周易》如何被解释”，也就看不到在“《周易》解释”的身上所发生的变化，看不到《易传》的发生是一个解释视野不断拓展和深化的过程。“战国发生说”的方法是：引证战国文献，论说一番它和《易传》某篇中的语句关系（相同、相似、相反、相偶皆行），由此就可作出结论，说《易传》某篇发生于战国某时。这种实证之法已时兴了很长时间，在学校是师徒衣钵相传，在学坛则如此相互切磋，煞是丰富热闹，但却撇开了问题的本质：《易传》如何解释《周易》？离开了“解释《周易》”，《易传》就

① 李学勤：《帛书〈易传〉〈易之义〉研究》，《古文献论丛》第54页的五条结论。



失去了根据,关于《易传》和“《易传》发生”的一切讨论,都没有实际意义。

“《易传》的战国发生说”,其错误的理论根源正在如此,貌似科学却无的放矢。但它作为目前易学的主流观念,并不曾作认真的自我反思,因而它面对《易之义》这样的出土文献,就不敢正视。《易之义》通篇以“子曰”的名义解释《周易》,这是“五四”以来新易学的开创者们不曾见过的事实,也是“战国发生说”之理论体系形成之后的事件,它使易学家们面对严峻的两难问题:要么,接纳孔子的易学贡献,重新审视“战国发生说”及其理论和方法的失误,重建《易传》发生的理论;要么,迁就“战国发生说”及其理论和方法,继续将孔子排斥于《易传》的发生之外,对《易之义》中的“子曰”别作解释。很多人的选择是后者,李先生的“拼盘”方案,只是后者的一种形式。

《传》前易学对《易传》发生的讨论,是紧紧扣住“解释《周易》”之主题而不敢放松的,由此而非常自然地展开“解释《周易》”的历史过程。首先是占筮解释,《易》文本和筮法在占筮解释中获得发展和完善,易学以巫性形式推进着社会文化进步。至《周易》,占断解释危机暴露出占筮易学的僵化和局限,历史地要求终结巫源性解释。适逢其时,易学发现了八卦取象,取象意义的复合即构成卦画符号意义,《周易》开始了自源性解释。由巫源性解释转变为自源性解释,是易学文化性质的根本转变,它从卦象的出现开始,走上了漫长的易学变革历程。与此漫长历程相对应的是《易传》的发生。《易传》的内容,皆由卦象、卦位、卦序和义理之四条线索交织而成,这四条线索不是别的什么东西,正是自源性解释之四种理性成分的历史轨迹,也是自源性解释的逻辑展开。它们相互交织,结成了《易传》的篇章,一步一步地把易学引向哲理,最终而升华出“一阴一阳之谓道”的形而上学母题。

《传》前易学的《易传》发生模式,显然是反叛学坛之易学主流的。但它符合历史的真实。它能听到在主流易学那里听不到的历史之声,如:巫性文化变革为理性文化,汉字规范的“象符号”和形声对偶,主导文化的精英层由“史”而传递于“士”,民族整合的思想基础,诸子百家的理性前提等等。这些内容,表面上与《易传》发生无关,实际上,它们从不同的侧面,说明《易传》发生的历史文化趋势。《传》前易学的模式,避免了“何为易学?”“何为易说”的无谓区分,运用解释之源的性质区别,理论地澄清占筮易学和哲理易学的划分,把《易传》发生化作中国理论思维的发生发展历史。即以实证而言,它较主流易学更具可证性,它没有把“阴阳观念”、“八卦相重”设定为原始条件,这些原始条件首先表现为“不需证明就成立的东西”,它们往往成为实证的障碍^①。这种模式,并不一般地反对实证,但它坚决地反对实证万能,反对实证的虚伪客观性,若无事先的假设,能实证什么?它首先要询问:实证何以可能?例如:若无

^① 例如:《周易》经文就不见“阴阳”概念,也不见“八卦”的层次。把“阴阳观念”、“八卦相重”设定为原始条件,《周易》经文首先就要被否定。



八卦取象的流行于世，能有《左》《国》的取象解释吗？若是抱定《彖》《象》为最早发生的《易传》，他们也会受到质问：若无《说卦》之规定，《彖》《象》中的取象解释从哪里来，《彖》《象》应在《说卦》之先吗？

《传》前易学反叛主流易学的模式，不仅不排斥“孔子易学”，而且完全相反，它把“孔子易学”当作《易传》发生过程的一个重要环节，承先启后、高屋建瓴的环节。孔子不是《易传》之七种十篇的作者，不是“序十翼”的“圣人”，但他却是《易传》发生道路上不可绕行的一座高峰。李学勤先生所看到了，《易之义》与《文言》《系辞》《说卦》《彖》《象》都有联系，正是对它“承先启后、高屋建瓴”的解释。但李先生把实在的历史过程给打散了，统一过程中的环节被散落下来，然后变作“秦亡不久的拼盘”，不乱“战国发生说”的方寸。

李先生认为：《易之义·乾坤之参（三）说》，“有些像‘十翼’的《文言》”，所见甚是。就内容和文体来说，该篇的精神与《文言》视野相同，说透《乾》《坤》两卦，理解六十四卦就有了纲领。不同于《文言》的地方在于，它又有以《乾》《坤》和阴阳总论《周易》之势，这又很像《系辞》，有一部分直接就被《系辞》录用，两者皆为典型的义理解易之作。论其哲理，《易之义》已经鲜明地举起了“易道阴阳”的旗帜，只是尚未将“阴阳”和“道”，合璧成一个命题，即不曾提炼出“一阴一阳之谓道”的命题形式。本书第一章论《传》前易学的终结，以孔子作为人物标志，原因也在于此。孔子易学是“一阴一阳之谓道”的协声谐调，奏鸣的是同一旋律。

《易之义》的第三段即是《说卦》的前三章，总论卦画符号皆是“阴阳”本体的存在形式，是为卦论。这个卦论，理论地概括了自八卦取象发生以来的易卦符号意义，成就了《说卦》的理论形态。所谓“孔子为《说卦》加冕”，指的就是这一事实。第四段的《易赞》，突出阐发“天之义刚建（健）僮（动）发而不息，地之义柔弱沉静〔而〕不僮（动）”的意义，用以析解各卦，也与《文言》的视野相当。从语辞上看，这是对《大象》“天行健，君子以自强不息，地势坤，君子以厚德载物”的进一步释义，并把这一释义贯穿到各卦的解释中去，显出了有继承又有发展的关系。而对各卦的解释，不少地方吸收了训诂释义之法，显然是吸收了《杂卦》以来的义理之风。同时，又在卦性、卦位、爻称、爻论等方面，均有所论述，可与《彖传》互相表里。以解释的结构而论，《易之义》当作于《大象》之后，《彖传》之前或与之同时。

由此可见，《易之义》与《易传》诸篇的关系，是极其广泛而内容丰富的，但其承前启后，继往开来的脉络，则十分清晰。透过这些现象，可以看到《易传》发生过程经孔子的努力，达到了新的思想高度；亦可看到，《易之义》的作者具有广博的学识和深厚的易学修养，他不仅对历史上的易学资料予以理论的提炼，对其后的易学发展，也具有指导原则的影响。这样的历史作用，绝非搜罗陈说，也是“拼盘”之说所不能解释的。

全部《易之义》，都是在“子曰”的名义下进行的，和《论语》一样，“子曰”即



是孔子所言、弟子所记。这里的所记，是孔子对《周易》的解释，为孔子易学的内容。其作者当然是孔子。《易之义》的内容广阔博大，对作者的见识和学养都有内在的要求，孔子可肩尘此任。和“孔子曰”相比，“子曰”的不确定性要大一些，但是没有大到可以否认《易之义》为孔子释易之作的程度。《二三子问》的“孔子曰”，和《易之义》的“子曰”，同在一处出土，思想内涵也一致，其“孔子曰”，和“子曰”，没有实质的区别。否认《易之义》为孔子之作的理由，仍然是欧阳修所谓的“讲师之言”，并没有新的证据。欧阳修的“讲师之言”，是指文章不合“圣人”标准，《传》前易学从根本上否认“圣人作《易》”，欧阳修的说法，已不具任何判据的意义。

前面曾指出，欧阳修的议论不曾经过任何证明，采信度很低。若当证据，就不免“己之昏昏”，何以能“使人昭昭”。发掘欧阳修来否认孔子，其论调老矣，而时代却新，今天再使用这个论据，已很不同于当年。如果说，钱玄同、李镜池等先生当年使用这个论据，尚有摧毁“圣人史观”，摧毁封建精神支柱的积极意义的话，那么，六十年后再把它当证据时，就必须要有所进步，不能踏步旧地，至少，“讲师之言”的合理性总该论证一下，不予论证，凡遇“子曰”，便无条件地排斥孔子，统统代之以“讲师之言”，非科学之为。陈鼓应先生即这样做的，他在论述帛书《繆和》《昭力》时说：

例如《繆和》开篇便是“繆和问于先生曰”，继之以“李昌问先生曰”、“吴孟问先生曰”、“李平问先生曰”、“张射问先生曰”，然后便是“先生曰”的回答。在这样的师生回答中，频频出现的“子曰”以称呼易师之言。《昭力》的形式也是如此。这种高频率出现“子曰”的情况在《系辞》中同样可以看到。欧阳修称《系辞》中的“子曰”为“讲师之言”。这两篇古佚易说的出土为欧阳修之说提供了有力的佐证。^①

陈先生的意思是，帛书《繆和》《昭力》篇中的“子曰”，是对欧阳修之言的证实，“子曰”为“先生曰”，也就是“讲师之言”。这样的论证是很不充分的，《繆和》《昭力》篇中的“先生曰”，多出现在学生提问的语句中，形为“问于先生曰”，是学生的提问之言，不能把“问于先生曰”理解为“先生曰”。这是很简单的道理，不能把问者偷换成答者。而且，如果把“问于先生曰”，变作“问于子曰”，语句就不通了。篇中的“子曰”，用于作答的语句，“子”即是“先生”，但作答的语句不用“先生曰”，而直称“子曰”，就在表明这个“先生”很特殊，不是一般的“讲师”，而直接就是孔子。孔子是大教育家，高徒七十二，弟子三千，为何不能被称作“先生”呢？也因为这个“先生”声誉隆重，其人尊为“子”，其言独尊为“子曰”，也是情理中的事情，在先秦文献中，也得到一贯的支持。陈先生说“这两篇古佚易说的出土为欧阳修之说提供了有力的佐

① 陈鼓应：《易传与道家思想》第215~216页，三联书店1996年版。



证”，其实是没有力度的。

即使《繆和》《昭力》篇中的“子曰”，能被证实非孔子的“讲师之言”，它也只是个实例，而实例不能代替一般。双胞胎的实例不少，不能因此而断言所有的人都是双胞胎。就这个假定的实例而言，也不完全是逻辑学意义的“特称”和“全称”的关系，“先生曰”和“子曰”都无法将孔子排除在外。在这一点上，《易之义》和《文言》《系辞》中的“子曰”是一样的。为证所言，现将陈先生所据的“《繆和》开篇”，直接展示如下，以明其中关系：

繆和问于先生曰：凡生于天下者，无愚知、贤不肖，莫不愿利达显荣，今《周易》曰：“困，亨，贞，大人吉，无咎；有言不信。”敢问大人何吉于此乎？子曰：此圣人之所重言也。曰“有言不信”，凡天之道，壹阴壹阳，壹短壹长，壹晦壹明，夫人道则之。^①

这段话的详细释义，这里不去纠缠，重点是把握其中的关系。“凡天之道，壹阴壹阳，壹短壹长，壹晦壹明，夫人道则之”，这是孔子的思想。其表达流畅，与“易之义，唯阴与阳”，出于一辙，与《二三子问》中的“孔子曰”，也是同一思想。篇中的“子曰”，也的确是“先生之言”，学生有“问于先生曰”，先生作答时不称“先生曰”，而径称“子曰”，这个先生就很一般，不是通常意义下的“讲师”，而是众人心目中的“子”。“子”是荣誉很高的尊称，只有大学问家才被称作“子”，和姓氏相连，如管子、孙子和墨子等等。称“子”而略去姓氏，唯孔子才享此殊荣，这是因为孔子的学识甚高，徒众甚多，其徒皆称孔子为“子”，遂之广延为一般的社会文化现象。帛书《易之义》中的“子曰”，为孔子之徒对老师之言的称呼。这种称谓形式和思想内容相互应合，都指向孔子。若对这一基本事实不予理会，节外再生出一枝“讲师之言”，实在是没有道理。

帛书《易之义》中的“子曰”，内容精深丰富，它说明孔子的思想造诣和对于易学的改造建设之功，也说明《文言》和《系辞》中的“子曰”，乃有源之水，不是空穴来风。孔子在封建社会中被尊为“孔圣人”，“孔圣人”是雕塑在祭坛上的偶像，是封建社会的精神支柱，和现实中的孔子是原则不同的。今天，“打倒孔家店”已应深化，不再是当年那般的冲动，要推翻的，是祭坛和祭坛上的偶像，要摧毁的，是封建社会的精神支柱及其他所需求的“造圣人运动”，而将伟大文化者和思想家的孔子，从“圣人”的包装中解脱出来，将人从“圣人至上”的枷锁中解放出来，把“圣人”还原为人。中华民族的伟大复兴，首先是全体中国人的自本、自立和自主，其中的一项重要工作，就是剥去“圣人”的伪装，还原其真实的人和文化。

① 引文中的通假文字，已按现代汉语作了处理。



真实的人总是生活在文化传统之中，又改造并延续着传统。易学是中华文化的源头活水，没有什么理由阻止孔子对这源头活水的饮用，也不能凭空否定孔子的加工改造作用。适逢其时，占筮易学已经势微，《易传》的内容已经有了相当的成就，哲理易学表现出了强健的生命力，新兴的“士”通过对《周易》的重新解释，努力拓展富于理性的思想理论空间。老子集“史”“士”于一身，以“道”取代了神灵的本体地位，总结出了“万物负阴而抱阳”的存在论模型，造成了民族思想的巨大改观。在此情况下，孔子更进了一步，植易学于新的本体，融易学于“阴阳”互偶的存在模型，结成了“易之义唯阴与阳”的命题，完全是情理中的事。为展开这个命题，孔子又作了许多论证，这就是《易之义》中“子曰”的来历。不顾这一事实，搬出欧阳修的“讲师之言”以诋毁孔子，把问题搅得混乱不堪。说辞者无非是想用“讲师之言”，把《易传》的发生拖至战国时期，以塞进所谓“学派性质”，但“讲师之言”却是无根无源的证据，无力否认《易之义》是孔子的释易著作。

(三) 关于《要》

在帛书上，《要》的位置抄写于《易之义》和《繆和》之间。篇名为《要》，写明在帛书上，不是取开篇首字，明示“易义要领”之意。“要”的思想，是孔子易学的纲要性质，是孔子对易学取向的追求。

子曰：《易》之要，可得而知矣。《乾》《坤》也者，《易》之门户也。《乾》，阳物也；《坤》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化。

《易之义》

子曰：吾好学而才闻要，安得益吾年乎？^①

《要》

这两条引文，前者是对《周易》理性解释的形而上追求，使《乾》《坤》两卦超越个别卦符的局限性，上升为六十四卦意义的总领，显示易学之有“道”。这是自源性解释在六十四卦总体上的创新和升华，各卦的卦义不再是孤立的，它们都对《乾》《坤》两卦有所依持，需通过《乾》《坤》之义来解释自己。这样，六十四卦就不仅是符号的整体，而且也是意义的整体，是必须通过《乾》《坤》之门户，才得以窥见的世界。易学因此而提升为体系化的哲理。后者，则表达了对于人生的境界追求，“闻要”，虽不能带来现实的利益，也无助于延长寿命，但作锲而不舍的追求，终而能“身安而国家保也”。这里谈的是“性”和“命”的大道，它和“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里

^① 引文中的通假文字已按现代汉语校正。该处损没厉害，语句不连贯。原始释文中有“巫之师□□□□□无德，则不能知《易》，故君子莫之……”等字样，故不能详其义。但反对巫筮，锤炼君子人格的意思，是大概明白的。



仁》),是同一境界。这是一个胸怀博大如海的智者,对“大写的人”和“大写生命”的严肃思考,是“士志于道”对民族责任的自觉肩负。这是《要》之篇名所强调的。

《要》篇全文,皆只有“子曰”、“夫子曰”字样,在陈鼓应先生看来,这些仍是“讲师之言”,与孔子毫无关系。他说:“《易之义》和《要》在很多方面都非常接近,在撰作时间上二者没有多大的间距。它们的撰作,应该是在秦末汉初。”他还进一步明确说:“《要》篇的撰作不迟于汉初”,“《要》之撰作当在《吕览》之后”^①。原因则在于,陈先生从文中发现了黄老思想,是“道象主干”了《易传》的发生,“《易》与孔子发生密切联系,大抵是在秦汉之交,而在这些工程中,汉司马迁是出力不少的”^②。

这些议论是毫无道理的,前面已经作过了分析。为一己私见而伪造历史,的确是学术的悲剧,一个把伪命题当学问做的悲剧。“道家主干说”是“《易传》学派性质”的表现形式,它的悲剧,也是全部同类命题的悲剧。“《易传》学派性质”是人为制造出来的伪命题,是“战国发生说”催化出来的伪命题。不是先有学派分野之后方有《易传》,而是随着《易传》的发生,中国的理论思维确立后,方有“道术将为天下裂”的诸子百家文化高涨,《易传》的发生,为诸子百家的学派分野,作了历史和文化的多方面准备。孔子与老子的关系,也不是后来的儒、道相争的学派关系,而主要是“孔问于老”的文化传播关系,是“史”与“士”的文化交接。学派分立是交接以后的事。

不少学者认同,《要》篇是孔子的易学著作^③。欧阳修的“讲师之言”,在这里派不上用场。其中最重要的证据,是《要》详细地记叙了孔子和子贡关于理解《周易》的对话。对于子贡而言,即使把“子曰”理解为“讲师之言”,这个“讲师”又能是谁呢?既然陈鼓应先生以为,“《易之义》和《要》在很多方面都非常接近,在撰作时间上二者没有多大的间距”,并认为司马迁帮忙儒家做了手脚,才让“《易》与孔子发生密切联系”。这种“以为”是不负责任的,以下就用孔子和子贡的对话来回答这些“以为”。

对话从“夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊”开始。这句话很有些耳熟,《史记》中的《孔子世家》和《田敬仲完世家》,都记有“孔子晚而喜《易》”的故事。陈

① 以上的引文,皆见陈鼓应《易传与道家思想》第201~204页,三联书店1996年版。

② 从学理上来说,陈先生之论也不能成立。司马迁《自序》以“正《易传》,继《春秋》”为己任,以“厥协六经异传,整齐百家杂语”为宗旨,《史记》引《易》数十处,在历史观、天人观、宇宙观,价值观、政治伦理和价值观等方面,皆深透《易传》影响。司马迁可谓是汉初的易学大师,《易传》可谓是《史记》的灵魂。说他受到历史的局限性,是完全合理的,但若说他在《易传》问题上故意偏袒儒家,是毫无根据的。司马迁的学派色彩非常模糊,主道家说者有之,主儒家说者有之,主史家说者亦有之,云者各异。若论其主要著作的灵魂为《易传》,其思想能与各家相兼容,就不用奇怪了。因此,司马迁的立场是“整齐百家”,他的书不合“独尊儒术”的时尚,故而要“藏之名山,副在京师。俟后世圣人君子”。这些基本点,皆与陈先生之立论不相容。

③ 见李学勤《古文献论丛·帛书〈要〉及其学术史意义》;廖名春《道家文化研究(三)·帛书要简说》;邓球柏《白话帛书周易·前言》等。



先生谓司马迁偏袒儒家说话，“做手脚”，这大概就是做的手脚之一。但《要》篇取消了“司马迁做手脚”的资格，帛书之墓主死于公元前168年，再过几十年，司马迁才出生，这个“手脚”如何做呢？据李学勤先生考证，孔子周游列国，于哀公十五年（公元前484年）返鲁，子贡当时正好在鲁国，侍奉孔子晚年，作“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”之叹，是完全可能的^①。

“夫子老而好《易》，必然伴生一个孔子之学的传播问题：孔门弟子人数众多，孔子晚年时，大多数的学生已经不在身边，只有少数新进的弟子在侧。已经离去的弟子，不了解孔子晚年的学术进展，不曾聆听孔子的易学教诲，不知道孔子的易学思想。但这些弟子以及他们的再传弟子，日后都有权利自称或被称为“儒家”，可他们并不知道、也不曾闻得孔子易学，他们对孔子思想的传承，就不包括孔子晚年的思想。历来都以为，《论语》是孔子思想最权威的文献，但可以肯定地说，《论语》有着很大的局限性，孔子的易学思想就记载的很少，甚至把要点都忽略掉了。

孔子思想，晚年是有重大变化的，更加深沉而全面，易学主要是他晚年的硕果。这样的变化，晚进的弟子们是难以体验的，因为他们没有实际的比较；即或有所想法，孔门小师弟们的发言份量是有限的。能够进行实际比较的知名弟子是子贡，他进入孔门很早，于孔子晚年又侍奉在侧，故而他经历并体验到孔子早年至晚年的思想变化，他对此感到吃惊，很不理解。为此，他向老师道出疑惑：

夫子它日教此弟子曰：“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之蔡（祭）；”
赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？

这是子贡的困惑之问。“德行亡者，神灵之趋”，说的是德行有亏者才趋近神灵，求其庇佑；“知谋远者，卜筮之蔡（祭）”，说的是智谋不足者才去求祭于卜筮，希冀得到指引。这就是说，早年的孔子对求神占卜采取了断然批判的立场，将其视为德行亏损、愚昧不知所导致的现象，对占筮作完全否定的批判，并以此去教导弟子。孔门弟子作为新兴的“士”，向往理性而仇视迷信，对孔子的这些教诲有着强烈的共鸣，欣然接受。子贡也是如此。因此，当他看到晚年的孔子，钟情于《易》而不舍不离，就很不理解，以为孔子到了晚年，反倒忧于占筮，违背了当年的立场，因此而很不理解。

孔子回答说：

君子言以果（矩）方也。前羊（祥）而至也，弗祥而好也。察其要者，不趋（危）其德。《尚书》多於矣，《周易》未失也，且有古之遗言焉。予非安其用也。

^① 李学勤：《古文献论丛》第59页。



意思是：君子言若矩方，是规范行为的；以前的立场没有改变，如有缺陷就当修正，要点是不危害德性，德性原则不能改变。现在，《尚书》多有阙如，唯《周易》保存下来，记有“古之遗言”，为此反复研读，不是为了占筮之用，而是为了解“古之遗言”。这个回答，表明了晚年的孔子更加成熟，他没有改变过去反迷信、求理性的立场，只是不再采取简单的批判之法，不是简单地一概否定，而是从批判对象中发掘有用的价值。在这样的深化过程中，德性原则被提到了新的高度，衡量的标准就是“不危其德”。晚年的孔子，充分注意到了从传统文化中吸取营养。当时的古代文献，《尚书》多有阙如，《周易》保存的较为完好，终日《周易》手不释卷，是要理解“古之遗言”，把握传统而不作占筮之用。这是一种深化了的易学立场，不再对占筮采取简单否定和拒绝的态度，《周易》保存了“古之遗言”，保存着古代传统，有“不危其德”的意义，即观其德义。

对于孔子来说，这是他的思想进入“从心所欲而不逾矩”的境界表现，但子贡还不曾达到这样的境界，故而难以领会其中真谛。子贡（及其先期的孔门弟子）只知恪守“不占而已矣”的那种师训，不与神灵卜筮为伍，不言怪力乱神，生怕与之沾边而受到污染，思想上常存警惕，注重划清界线。以为这样就是“士”的先进性表现，以为这样就是孔门风气。在这种情况下，子贡只把《周易》理解为占筮之书，只能作占筮之用。故而，当他发现当年教导他们“不占而已矣”的老师，现在居然与《周易》“居则在席，行则在囊”，就很不理解，以为他的老师晚年受到卜筮的严重污染。他搬出老师过去的教导，“孙（循）正而行义，则人不惑矣”，认为孔子所谓的“不安其用而乐其辞”，是搪塞敷衍的辩护之辞，有仗师势而凌人之疑。于是，子贡有些激动，他接着又问：

赐闻于夫子曰：必于□□□□如是，则君子已重过矣。赐闻诸夫子曰：孙正而行义，则人不惑矣。夫子今不安其用而乐其辞，则是用倚于人也，而可乎？

帛书《要》

这口气不仅是疑惑，已经是在质问。孔子必须认真作答了，他说：

校哉！赐。吾告女，《易》之道□□□□而不□□□百生之□□□《易》也。故《易》，刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不忘，傲人为而去诈。文王仁，不得其志以成其虑。纣乃无道，文王作，讳而辟咎，然后《易》始兴也。予乐其知之□□□之□□□予何日事纣乎？

帛书《要》

这里的字损没较多，意思不能详尽。但有几点是可以明确的。首先，认为子贡的想法是错误的，“校”训为“谬”。第二，是二元对偶具有互补性，《周易》予人以教化，使刚人知柔，柔人知刚，愚人知用，傲人去诈。最后，是说《周易》包含着历史兴替的



道理，周文王在世之时，行仁德之政，虽没有王天下的事实，但规划了王天下的道路，讳而避咎，肩负忧患，注入易学以德性原则，于是《周易》大兴。这和《系辞下》之“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”意思是一样的。《传》前易学屡言周初的德性原则，对《易传》发生有先导之功，在这里得到印证。陈鼓应先生谓，秦火后的《系辞》《易之义》才见忧患意识，在这里却大说不通。孔子和子贡都是真实的历史人物，他们的对话，是秦火之前几百年的事。“道家主干说”推崇孔子，已经令人费解，再抬出子贡，更是于理不通。

孔子的这番回答，子贡还是不太明白，他认为是用大道理掩盖实质性的问题。子贡不愿再绕圈子，单刀直入地要求孔子表明态度：

夫子亦信其筮乎？

帛书《要》

这个问题很尖锐：老师您究竟相不相信占筮？这个问题不容孔子多作道理讲述，必须回答他对占筮的立场。孔子答道：

吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。

《易》，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，有仁□者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎。吾求其德而已。吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉。故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？

帛书《要》

这个回答非常精彩而深刻。它是孔子对易学和易学史的基本观点，对于我们了解古代思想文化，是非常难得的资料。特分述于下：

第一，孔子是有过占筮实践的，对此，他并不讳言。按孔子自己的说法，有百分之七十的准确性。这准确性怎样界定？“周梁山之占”有何特点，“从其多者”是何意思？无以深究。但它说明，占筮易学在当时还相当广泛地存在，而且有不同的占筮派别，连孔子这样的人也难免涉足。孔子不回避有过占筮的事实，又从理论上反对占筮，这不是自相矛盾吗？不矛盾。即使在今天研究易学，也要深入到占筮中去，不深入进去就无法体验占筮时代的文化感受，也无法领悟占筮易学走向衰亡的历史必然性，无法看清楚占筮易学怎样一步一步地被哲理易学所取代。孔子之于占筮，其颠覆的目的很明确，“我复其祝卜矣，我观其德义耳也”。“复”训为“覆”，即是颠覆，实践占筮的目的就是为了颠覆占筮。不懂占筮是不能颠覆占筮的，简单的批判，不能真正地解决问题。“观其德义”是在“复其祝卜”的基础上展开的。



第二，孔子在这里非常深刻地论述了易学史规律。非常可惜，这一非常深刻的思想，长期被传统易学的“圣人作《易》”给湮没了，至今也不曾认真发掘。孔子首先明确：有巫之《易》，有史之《易》，有德之《易》，它们是不同的易学，是对《易》文本的不同解释。孔子认为，巫之《易》是纯粹的占筮，它上升进步为由筮法规定的占筮，即史之《易》，最后再转变为不用占筮而观其德性的易学，是为德之《易》。这个易学发展的路线，在今天看来也是符合历史规律的。孔子认为它们是不同的历史条件下的“义行”之举。所谓“幽赞而达乎数，明数而达乎德，有仁□者而义行之耳”是也。“义行”即解释而发生意义。不同的时代形成不同的文化特点，《易》文本的解释只能完成当时社会赋予的文化任务，纯粹占筮是蒙昧的巫性社会，《易》文本的解释由“巫”来实现；有筮法的占筮，已经萌生了理性的成分，占筮解释实现于“史”，“史”是具有一定理性修养的职官。故而，“赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史”，反映了占筮易学的进步。孔子对整个占筮易学持批评的立场，“史巫之筮，乡之而未也，好之而非也”，乃是伸张哲理易学的存在之理。“乡”通“向”，作“向往”解；亦通“像”，作“相像”解；“乡之而未”即空想而不能实现，似是而毫无根据。“好之而非”则是美妙而虚幻恍惚，是假的东西。因此，“史巫之筮”一概不为孔子所取，孔子所关心的是《易》的道德价值，“吾求其德而已”。

第三，“吾求其德”、“观其德义”，李学勤先生认为是“从根本上超越了祝巫卜筮”^①，说得非常正确。所谓巫性文化和理性文化的本质差异，在这里是很具体的。孔子对此也是清醒而自觉的，他明白宣称：“吾与史巫同途而殊归者也”。“同途”，即解释的途径相同，同以《周易》文本为解释对象，同表现为对《周易》的解释；“殊归”，即解释的方式不同，解释的价值取向不同，最后的效果和目的也不相同。史巫为占筮之易，是代宣神灵之意，孔子则取其德义，从《周易》的解释中体验做人的道理。“同途殊归”一语，非常准确精彩，说透了易学的源流和变革，说透了孔子与史巫的易学分野，说透了易学方向的历史性转折。到了《系辞》，理性文化又有了进一步的普及，形而上学已经深入人心，形下之器千差万别，形上之道是相同的，不同的道路皆通向共同的终极。故而“同途而殊归”，变成了“同归而殊途”，表现终极关怀的同一性。

第四，孔子所谓“吾求其德”、“观其德义”，是价值观的转移。突出德性价值，弘扬义理解释，正是孔子易学的品质。占筮易学迷信命运神灵，为礼敬仪式以媚神灵，为之筮法以祈请神灵，说到底，不过是对吉凶祸福的命运关怀，把命运寄托于神灵。针对这种情况，孔子提出了“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉”的行为规范，面向陶冶德性情操的人格修养，神灵和神灵崇拜都成了多余而无用的东西。因此，他断言占筮易学将退出历史舞台，其后继无人：“故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”

^① 李学勤：《古文献论丛》第61页。



第五,“后世之士疑丘者,或以《易》乎”,表明孔子已经感到,他对《周易》的重新解释,可能引起后世的疑虑。针对这一现象,李学勤先生把道理讲得十分清楚,引据如下:

看到孔子这句话,人们会立刻联想到《孟子·滕文公下》,“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰‘知我者,其惟《春秋》乎?罪我者,其惟《春秋》乎?’”孔子说话的口吻是相似的。^①

必须注意的是,孔子之所以说“知我、罪我,其惟《春秋》”,是因他对《春秋》加以笔削,贯之以统一的观念和一统化的尊卑秩序,作为鲁史的《春秋》被孔子重新解释。“知我”“罪我”的感慨也是由此而发,让后世对他的重新解释去进行评说。孟子不说孔子“改《春秋》”,而说孔子“作《春秋》”,后世也认为《春秋》是孔子的著作,都是对孔子削改《春秋》的积极评价。同样,孔子之说“后世之士疑丘者,或以《易》乎”,也表明孔子对《周易》的解释,也作了重要的改变。如果孔子对《周易》的解释,同传统解释没有深刻区别,他是不会作这番表述的。这也表示,孔子对《周易》的解释,在很大程度上,改变了《周易》文本的存在性质。“乐其辞”者,脱去卜筮之衣也。

除同意李先生的论证外,还有三点需作申明。一是孔子的“乐其辞”,除《周易》文本外,还应当包括早期的《易传》性质的著作,从孔子的易学解释中可以看到早期《易传》的内容,例如八卦取象,例如《杂卦》之“乾刚坤柔”,例如《序卦》之“乾坤天地”等,都是孔子解《易》的前理解。二是孔子对《周易》的解释,也是《易传》性质的著作,《二三子问》侧重以卦为题作解,《易之义》和《要》则以综论为主,在《易传》系列中,孔子易学具有承先启后、高屋建瓴的作用和品质,重在理论的提高,其中的许多内容,编进了《文言》和《系辞》中。三是孔子的易学作品,不一定是亲手所撰,先生讲授、弟子记言亦是。

以上是孔子与子贡对话的全部内容。在这里,我们看到了一个还不曾被圣人化的孔子,子贡虽然对孔子非常尊重,孔子去世后还庐墓六年,这是一般学生都做不到的,唯子贡做到了。但讨论问题时,却也是据理而争的,它也生动地体现了孔门学风严谨与活跃。

这段对话,对孔子易学的存在性,提供了非常好的人物证明;孔子易学的价值取向,不是兴之所致,它从易学发展的历史中绽出。这样的思想,在先秦和后世的易学文献中是绝无仅有的。《传》前易学在很大的程度上,受到了孔子“巫之筮”和“史之筮”的鼓舞。我在以上的说明,几近于句读,不是为了全面地解释孔子易学,只是为

^① 李学勤:《周易经传溯源》第227页;在《古文献论丛》第64页,作者又重申了这个观点。



了把这种关系揭示清楚。另一方面，孔子与子贡的对话，亦是早期孔子与晚年孔子的对话，子贡所恪守的，是早期孔子的训诲，他用早期孔子的教导，向晚年的孔子提出疑问。早期孔子与晚年孔子不能等而视之，至少，易学立场有着重大差异。

早期孔子，是讲求理性的，视占筮为迷信愚昧，向学生讲述“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之蔡（祭）”的道理，采取“不占而已矣”的态度。即使在今天看来，这些道理也不失积极意义。今天的人们还在使用大致相同的道理，宣传健康理性的生活，批评愚昧堕落的迷信。在当时的社会条件下，孔子就以它为原则，奉行于生活，传授于学生，在孔门弟子中，形成了理性健康而远离卜筮的生活风气。鄙贱迷信卜筮，成了新兴之“士”们的文化价值。正因为如此，他们看到孔子“老而好《易》，居则在席，行则在囊”，是十分不能理解的。“为什么素来为之敬仰的老师，违反过去的生活原则呢”？这是孔门生活的写照，同时也是占筮易学在当时已受到先进分子斥责的证明。

晚年的孔子，并未改变基本生活准则，“察其要者，不危其德”，是从心所欲不逾矩的自由境界。于《周易》，由“不占而已矣”的立场，转变为“观其德义，覆其祝卜”的使命。“不占而已矣”，是远离、规避，不浸染的封闭态度；“观其德义，覆其祝卜”，则是开放的态度，重新地解释传统，以德性原则重塑传统中的价值，用德性原则去倾覆占筮迷信。虽云皆为理性的生活，两者的境界差别却是很大的，前者谓“自善其身”，后者则“创化于古今天人之际”。这就是晚年孔子对早期孔子，在易学立场上的超越。早期孔子注重划清界线，“不占而已矣”，晚年的孔子则立中有破，破为“覆其祝卜”，立为“观其德义”。许多丰富的内容和深刻思想，都是在“立”和“破”的张力中激发出来的。晚年的孔子，自觉到覆灭巫性文化的历史使命，并以德性之理取而代之。这是文化的转型，没有任何学派之争的痕迹。

以上的证明，是说《二三子问》《易之义》和《要》之三篇帛易，为孔子的易学著作。这是前辈学者所不知的情况，也是我辈之幸。另外的两篇帛易，《繆和》与《昭力》，也应是孔子的易学著作，因有些问题自问而尚未圆其辞，故在此不作论证。孔子的易学著作说明：“全部《易传》皆孔子作”，是不切实际的，“孔子序十翼”的命题不能成立；说“《易传》非孔子作”，也是不切实际的，晚出的《易传》深烙着孔子易学的印记，甚至直接嵌入了孔子易学的成分。孔子的易学著作也说明，《易传》发生于诸子百家之未起，“学派性质”之争，可以息矣。

三、孔子与“天道观”

辩明了为“三篇帛易”孔子的易学著作，孔子与“天道观”的关系也同时昭显于世。人们通常认为，孔子只言人道而不言天道，主张“《易传》学派性质”的人，也常以“孔子不言天道”为遁辞，把《易传》的发生绑架至战国时期。现在看来，这个问



题有重新认识的必要。

以为孔子只言人道而不言天道，首先是传世的文献所致。《论语》中充满着政治伦理、人格道德的训诲，人道之外的事很少提到。所谓“六合之外，圣人存而不论”。有关天道的事，可以看到如下议论：

子不语怪、力、乱、神。

《述而》

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

《公冶长》

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

《雍也》

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”敢问死。曰：“未知生，焉知死？”

《先进》

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也。

《季氏》

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”

《八佾》

天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！

《阳货》

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”

《八佾》

这些言语虽事涉天道，实质还是关于人格修养和行为的规范，置天道存而不论。把这些言语作一个总的归纳，可谓“君子修德，自善其身”，和上节讲到的孔门弟子的理性生活风气，是协调相吻的。比照《要》篇，子贡对于晚年孔子喜《易》的不理解，恪守早期孔子的教诲，也能印证早期孔子罕言天道。孔子晚而喜《易》，占筮易学是以天命神灵为本的，如何识“天”，就是不能回避的。老子以“道”为本，证说天地万物自根自性皆本于“道”，从本体论上把天命神灵予以驱逐，晚年孔子则通过易学著作，以天道观排拒占筮易学的天命论，达到“创化于古今天人之际”的境界，人道与天道，皆为笔下的内容，表现出了明确的天道观。在《要》篇，孔子说道：

故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之道也。此谓《易》道。故《易》又（有）天道焉，而不可以日月生辰尽称也，故为之以阴



阳。又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又（有）人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。又（有）四时之变焉，不可以万勿（物）尽称也，故为之以八卦。

在这里，孔子明确地提出了“天道”、“地道”和“人道”的概念，它们是老子道本论的易学展开，也是“易之义，唯阴与阳”的思想展开。这个展开的本身就是大手笔，后人所谓之的“三才”，以及四时、五行、万物都被架构进来，构成宏大的宇宙全景。而且，它们都“为之以八卦”，载于“象符号”，表达“象意义”，出入易卦之中。这是非常深刻的思想，使易学达到了新的理论高度，早期的《易传》是无法企及的，也表现晚年孔子“创化于古今天人之际”的思想境界。

这种“易道”的论述，是易学理论的抽象发展，易卦的解释，由形而下的理解上升为形而上之道。这样的情况不是孤立的，《易之义》以《乾》《坤》之义统领六十四卦的解释，都是这种理论的反映。通行本《说卦》的前三章（亦即李学勤先生所划分的《易之义》第三段），正是这种思想所构成的卦论。本书一再说它是“孔子为《说卦》加冕”，不仅是因为它晚出而冠于篇首，而且全部《说卦》也因此表现出了理论的高度。《文言》和《系辞》吸收了这些思想，与之呼应，并且有所深化发展。

若纯以“天道”而言，孔子在这里不是“存而不论”，而是去“天命”而论“天道”。天是日月星辰的形而上，是自然之天，不是命运之天，以“阴阳”总而论之。又在“人道”之外，作“地道”之论，地是水火金土木的形而上，是人的生活对象，无任何神灵意味，以“刚柔”总而论之。“天道”和“地道”总称为“天地之道”，与“人道”相对偶，亦简括为“天道”。它们和“人道”的关系，即是天人关系。首先，“天道”、“地道”和“人道”皆为“《易》道”，是“《易》道”的存在方式；第二，“天道”阴阳，“地道”刚柔，“人道”上下，其形上之理，皆符两分对偶的存在模型；第三，它们皆可“为之以八卦”，作为“象符号”作易学的统一讨论。在这里，天人合一的取向是明确的，而且是理论的明确。说孔子晚年进入到了“创化于古今天人之际”的思想境界，非为虚言。

释《损》《益》作天道之论，是《要》篇的重要内容。天道损益，完全是自然运行之事，没有神灵，没有主宰，只有自然的运行。其曰：

孔子释《易》，至于《损》《益》一卦，未尚不废书而叹，戒门弟子曰：二众（三）子，夫《损》《益》之道，不可不审察也，吉凶之□也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰《益》。《损》者，秋以授冬之时也，万勿（物）之所老衰也，长夕之所至也，故曰产。道穷□□□□□□《益》之始也吉，其冬（终）也凶。《损》之始凶，其冬（终）也吉。《损》《益》之道，足以观天地之变，而君者之事已。



这段文字，前文曾经引述过，那时主要说明《说卦》发生的第三阶段，八卦取象作为宇宙论的时空坐标。这里则再说明孔子的天道观。

《益》的卦画为䷩，震三下巽三上，据第三阶段的《说卦》，震三像正春，巽三像春夏之交，这运用的是所谓“后天卦序”，表示由春至夏的季节转换，白昼增益，为天道之益。《损》的卦画为䷨，兑三下艮三上，据第三阶段《说卦》，兑三像正秋，艮三像冬春之交，也是用指示季节变化，白昼日短，表示由秋至冬的天道运行，为天道之损。天道的损益变化，完全由自身的卦象结构说明，没有神灵和主宰，天道损益的根据全在于自身，天自有道。

天道运行的这种现象，人们是熟悉且司空见惯的。中国在很早就实施阴阳合历，早就有“两至”“两分”的划分四季分明，这是农业国家安身立命的基础。经孔子这样的卦象解释，季节与物候与《损》《益》卦义密切地联系起来，对天气变化实现了“损益有自”的自源性解释。由春到夏之为《益》，是因为“春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也”，其卦象表现是震三而巽三，由春至春夏之交；由秋至冬春为《损》，是因为“秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长夕之所至也”，其卦象表现是兑三而艮三，由秋天至冬春之交。这样，天的运行之道就完全自根自本，无神灵的容身之地。

天道运行给人道以指引，对人的生产生活有着紧密的关系。由春到夏，正是万物勃发生长的大好时机，人们进行着春播与春种，看着庄稼的茁壮生长，人的精神也沐浴在和煦的春风里，这样，天道之益与人道之益就是完全一致的，它就是易道之《益》。由秋到冬，则是万物萧瑟，生命萎缩的阶段，庄稼收获了，人和土地都因冬季的来临而受到诸多限制，人的精神也在寒风中感到压抑，天道之损益与人道之损也是完全一致的，共同表现为易道之《损》。因此，《周易》的《损》《益》，既是天道的损益，亦是人道的损益。

且《损》者不是一直地损下去，秋时白昼渐短、万物肃杀，不是无休止地进行下去，到了冬春之交，则发生了转机，白昼渐长而万物萌生，开始了益的方向。故《损》非全损，而是始凶终吉，天道如此，人道亦如此。同样，《益》者也不是一直地益下去，春天白昼日长：和风暖雨，待到春夏之交，则酷暑难耐，庄稼也有水旱虫灾之虞，向着损的方向运行。故《益》非全益，始吉而终凶。这种天道的《损》《益》转化，坦荡运行，自然于此；人道之于天道，顺之者昌，违之者亡，乃自然之理。人事的祸福吉凶，用卜筮之类的玩意儿是改变不了的。这就是孔子易学予人的启示，故君子“不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之道也”。这就是孔子的易道。

这种天人之道的统一观，是高度理性化的。以八卦取象作时空标架，不见于《左》《国》，它说明《说卦》发生的第三阶段，即宇宙论扩张的阶段，发生的较晚，在春秋的中后期，但绝不晚于孔子。前文指出，《大象》句式整齐，前半句八卦取象说天道，后半句申论君子人格，全篇都体现天人合一的思想。但《大象》之所论较之于孔子，就粗糙许多。其《大象》曰：



山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。

《大象·损》

风雷，益，君子以见善则迁，有过则改。

《大象·益》

在《大象》，“山下有泽”，是“兑三下艮三上”的直接取象，“风雷”是“震三下巽三上”的直接取象，所象之物自身无流变转化的能力，不具标架时空的广阔视野和流变内涵，逊于孔子的《损》《益》之象。“君子以惩忿窒欲”，是说泽受山阻，山受泽蚀，喻指忿怒贪欲无度则损，君子人格当修养之；“君子以见善则迁，有过则改”，是有风雷骤来之险，意指见好就收，过了头应当折返，否则益当倾覆，这也是君子修养要检讨的。《大象》的《损》《益》之论，虽也有道理，但较孔子的理解，就局限太多，境界不高。孔子对《损》《益》两卦的解释，吸收了《大象》的意思，更从其中发现天道运行的规律，发现了农业民族顺于天道的人道特征，故有“《损》《益》之道，足以观天地之变，而君者之事已”之叹。比《大象》的境界，高出了许多。孔子的思想，对《彖传》亦有所影响，《彖·损》所谓“损益盈虚，与时偕行”，《彖·益》所谓“凡益之道，与时偕行”，已明确有时空标架的意义，且《损》《益》也相互转化。

孔子关于“天道”的议论，在“三篇帛易”中还可以找到一些，这样的事情并不困难，我就不再多作引证了。

以上的材料，使我们见到了两个境界的孔子。第一个孔子是《论语》中所见的孔子，也就是子贡一直恪守其训条的那个孔子，那是一个罕言天道，只事人格修养和政治伦理规范的孔子。那是一个长期被封建社会圣人化的孔子，也是学坛之贤达精英讨论的非常透辟的孔子。是一个“穷则独善其身，达则兼济天下”的典范，其人格学说多少有些盲目漠然。第二个孔子，是在“三篇帛易”中所见到的孔子，即子贡都有些很不理解的孔子，这个孔子并没有放弃自己早年的生活准则，而是突出德性原则的思想更加精进。其精进的表现，就是以易道为则，合说天人。这就是说，“孔子晚而喜易”，不是空洞的现象，而是辟天命而扬天道的易学进展，从而他的人道观有了新的精进，显出了顺乎天地之道的人道精神，进入“创化于古今天人之际”的人格新境界。这样一个孔子，在地下埋没了两千多年，人们对它非常陌生，一些人有意或无意地将他排拒，是很不合式的。感谢考古的发现，使我们认识到更完整的孔子，认识到孔子的天道观。

孔子思想的境界升华，是通过他的易学表现出来的。进入易学，当是孔子境界升华的重大契机。对此，孔子也自觉到了。晚年的孔子，深感自己学易太晚而有所耽误，作叹息曰：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”，这是一个伟大哲人的内心反省。是易学的研究，使他克服了“罕言天道”的滞碍，所谓“七十而从心所欲”，当是易道



的一而贯之。

孔子的易学著作，并没有给“《易传》的学派性质”的命题以支持。首先，这些著作并非《易传》的全部，孔子释《易》，借鉴了早期《易传》的内容，其卦象、卦序和义理之说，都是孔子释《易》的前理解，是孔子易学成为可能的条件。第二，孔子并不是站在儒家立场上解释《周易》的，他被尊为儒家鼻祖，起于学派相争之后，孔子之释《易》，更多的是对老子思想的吸收，特别是老子的道本论和两分对偶的存在模型。第三，孔子的易学思想，部分被《文言》《系辞》所吸收，也不能证明《易传》的“儒家学派性质”，《文言》和《系辞》中，亦有很多“道法自然”的思想，它们是新兴之“士”对易学资料的理论综合。与“《易传》的学派性质”是不相干的。

因为孔子易学，在后来的儒家中，生出一支传《易》谱系，是用不着奇怪的。那是师弟子间的相传授受，和《易传》发生没有关系。师相授受者，很可能就是《易传》发生后的易学，《周易》之经传已经合一。这个传承谱系，可能有浓重的儒家学派色彩，可那不是“《易传》发生的学派性质”！也挽救不了这个伪命题。



第四章

《易传》的发生(下)

就“易学”而言,《易传》发生的讨论可以结束了。但作为中国思想文化的深刻变革,《易传》的发生绝不是孤立的事件,也绝不是“易学”的家务事,因而还要讨论《易传》发生的深层次,从更为开阔的历史文化视野中去把握它。因此,围绕《易传》发生的外部环境,即历史和文化进程,还要讨论以下问题。

第一节 中国形而上学的发生

中国形而上学的母题是,“一阴一阳之谓道”。它首见于《易传·系辞》,通过传统易学,长期在中国的思想文化中发挥着纲领作用,称之“易道”,或直称“阴阳之道”。它的符号形式写作“一/--”,“一/--”同时又被理解为卦符的一般存在形式。但这种理解不是易学的原始存在样式,而是在《易传》发生的过程中,培育涌现出来的理论思维能力。

传统易学无条件地称“一”为阳爻,称“--”为阴爻,认为《易》之爻画从一开始就是“阴阳”概念的符号表达形式,它误导人们,以为“阴阳”是易学的原始概念。如果说,传统易学的这种做法只是一种错误诱导的话,那么,现代一些有影响的易学家则明确拉开“阴阳起源论”的架势,论证易学起源于“阴阳”,如“男根女阴说”、“结绳记事说”、“二进算筹说”等等。这些都不符合历史的真实。“阴阳”概念不出自易学,它别有来源,有着自身独立发展的历史,待到它与易学的结合,它已是具有非常解释的理论观念。与之结合的易学,也不是在任何条件下都能与“阴阳”概念结合,只有在经历了《易传》的发生过程之后,六十四卦的符号意义得到全面释放以后,“阴阳”概念才在易学中有枝可依。在结合之前,它们各自都有长足的发展,结合之时,它们各自已成强大的理论系统,由此而发生的历史性会合,才成就了中国的形而上学。

中国形而上学的发生,是中国思想史上的重大事件,对中华民族的影响无可限量。但它的发生是有条件的,不是传统易学所误导的自然发生,也不是一些现代易学家所津津乐道的“阴阳起源论”。占筮易学不道“阴阳”,《周易》经文无“阴阳”,《左》《国》筮案也无“阴阳”,《易传》发生之初也不见“阴阳”,这就是基本的历史事实。传统易



学和“阴阳起源论”者从来都拿不出“阴阳”早期存在的易学证据，他们只抓住“阴爻”“阳爻”的名称，不问其来源，一厢情愿地作无限外推，以适合他们自己的体系需要。

这里将证明，只是在《易传》发生的高潮中，才出现“阴阳”概念与易学的结合，这时的易学和“阴阳”概念，都已经很不原始，都已经是有着相当充分的发展的理论形态，它们的结合不是历史的巧遇，中华文化的汇流，必然形成如此之珠联璧合。由此而诞生了中国的形而上学。

一、形而上学是民族精神的脊梁

为什么要专题讨论形而上学及其发生的问题？因为一个民族的形而上学是民族的精神脊梁，它最集中地反映这个民族的精神文化气质。在没有这个精神脊梁的时候，这个民族只能拜倒在神灵面前，作巫献祭、驱灵媚神、祈求命运的庇佑，人们只能匍匐着看世界，视野狭窄，目光浅短，只能斤斤计较于当前一时一事的利害得失。这时也有进步，但进步也都是形而下的，是眼皮子底下的有形物体，匍匐之时抬头是艰难的，也是有限的。《系辞》中关于“圣人学《易》”的一系列描述，都是形而下之“器”的进步，后人用“受之于《易》”的思想将其穿凿起来。形而上学的发生是有条件的，必须要理论思维达到了一定的高度，概念和命题系统有了相当的覆盖能力，它才能够发生。犹如炉温必至一定高度才能熔炼钢铁一样。而当有了形而上学之后，人就不再匍匐地看世界，精神就仿佛有了脊梁的支撑，人站立起来了，可作远眺而环顾，视野顿时开阔。这时，世界再也不是玩弄于神灵股掌之间的东西，再也不是眼皮子底下一时一事的利害得失，世界在开阔中不仅丰富多彩，而且错落有致。于是，“器”便有了“形上”、“形下”之分，人在理解“器之为器”的同时，还要追问“器”中有“器之能为器”的道理。“器之能为器”的道理与“器”相对，且超越“器”，它非“器”而又是成“器”之理，故而为“器”上之“道”。“器”有形而“道”无形，故“器之能为器”的道理亦称形上之“道”，或形而上学。形上之“道”给视野以秩序，给理解视野以规范和途径，使人得以在诸“器”的纷繁中而见“道”的简明，在世界的茫茫中看到茫茫背后有“道”的格局。世界也因此而不再是眼皮子底下的一小块，也不再是混沌朦胧的茫茫一片，此即“精神脊梁”之谓。

形而上学的这个道理，《系辞》说得非常透彻，叫做“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。“形而上”与“形而下”是相对而言，“形而上”是“形而下”的理性提升。“道”作为“器之能为器”的根据，是《老子》说的“大器”，“大器”是“器之能为器”的“器”，是“器”之大者。他又说“大器无形”，故“器”之大者无形无象，无形无象者使“器之能为器”。因而是“形而上”。在这里，“形而上”是精神、理性的存在，是无形无象的“道”；它据于“形下之器”之中，使“器”为“道之用”，同时又超越“形下之器”，为“器之本”。于是，人们所看到的有形有象的“器”的世界，实际上表现了无形无象的“道”的存在，在“器”的大千纷繁的现象中，有“器之能为器”的



“大器”，“大器”是本体的力量，是使“器”能现象的“道”。人们的目光也就力图穿透“器”的现象而把握“大器”，探索“使现象”的“能现象”。这是在寻求理性的终极归宿，是力图获得更大纵深的世界视野，也即是境界的追求。

在这里，在《系辞》或在易学中，“形而上学”一语，丝毫没有“与辩证法相对立”的意思。在这个问题上，中国和西方的出入很大，需要作一些正名。由于历史的原因，从中学到大学的教科书，都以显著的地位宣讲“辩证法与形而上学的对立”，造成了“形而上学”一语极度的贬义性。在人们的心目中，“形而上学”就是“用静止、孤立、片面的观点去看问题”，是恶的立场，如瘟疫毒药，避之犹恐不及。在西方，这种观点在一个时期内或许正确，但把它强加于中国，就有些不伦不类了。

“形而上学”是理性思想原则的总规定，人类社会进入理性社会后，须臾不可离开这个总规定。各项思想原则都有自己的基点，这个基点不能你说你的、我说我的，而必须是大家都认同的合理性，它使各项思想原则相互协调，互不撞车，给世界以基本的秩序和组织。形而上学又是变化和发展的，当文明的区域界线被打破，或文明发生了重大的进步变革，旧的思想原则基点就不行了，过时了，需要由新的形而上学取而代之，理性原则要寻求更坚实的基础和解释力量。和其他思想原则相比较，形而上学无疑更具稳定性，而形而上学的更新，则标志着理性思维的整体能力跨入了新的水平。

用静止、孤立、片面的观点去看待世界，是西方传统的形而上学，它与辩证法对立，实质上是西方新旧两种形而上学的对立。黑格尔何尝不是把辩证法当作新思想原则的基点呢？他只是要更换基点，而不是取消基点。“一阴一阳之谓道”是地地道道的中国产品，是中国古代的思想基点，和西方传统的形而上学没有任何关系。相反，它总是以阴阳的互动来解释发展变易，生灭消长，要求认识正反两观，不可偏执一端，拒绝静止、孤立、片面地看待问题。但是，在相当长的时间内，“形而上学”的术语就是罪过，使用它就要受谴责，它变成咒诅他人的魔语，变成进行政治构陷的“帽子、辫子和棍子”。究其根源，实出于盲信和无知，忘记了自己的民族传统，盲目的应声洋人，硬把洋人的紧箍咒往自己头上戴。痛定思痛，发现了在这“痛”中，有着中西形而上学的尖锐对立，显出了中西文化基本点上的差异。与黑格尔辩证法相对立者，被辩证法和现代科学革命所扬弃者，是西方传统的形而上学，它的表现形式是“ $A=A$ ”，是对思想原则进行基本规定的“同一律”，与“一/二”或“一阴一阳之谓道”风马牛不相及，而且两者根本上就是不相容的。中国的形而上学只在非常有限的条件下承认“ $A=A$ ”，它的本真要求，是在对偶关系中把握可作两分的存在；“对偶两分”比“对立面”更具开阔的辩证视野，它不仅不该遭到扬弃（如有些人非常轻率地称中国古代思想是“朴素的辩证法”），而且，还应通过对现代科学技术革命的总结，把自身的合理性转移到现代理性的基础上。

西方的形而上学（metaphysics），源于对亚里士多德著作的编排。编排遗稿时，把有关自然现象的手稿归为一类，称作“物理学”，把有关抽象理论的手稿归为一类，排



在《物理学》的后面，称作“物理学之后”。亚氏著作在翻译成中文时，“物理学”首先被译作“格致学”，取格物致知之义，所格之物对应于“形而下者谓之器”的范畴，故而“格致学之后”，就是格物致知的总原则，对应于“形而上者谓之道”的范畴。翻译时的这种考虑没有什么不对，译法也很传神，“形而上学”的语义精神仍是思想原则基本点的意思。后来，西方的形而上学受批判，中国的形而上学也横遭祸殃，这是很无道理的。“形而上学”被当作一种罪名，只要一提，就是和辩证法相对立的思想体系，就得口诛笔伐，是很不健康的精神生活。这种局面再也不能继续下去了，当代社会比任何时候都更加理性，各种理性原则也更加需要思想基点，当代社会呼唤与之相适应的形而上学。因此，澄清蒙在“形而上学”身上的雾障，明辨其内容上的中西分野，尊重、发扬和革新中国传统的形而上学，是时代赋予我们的伟大使命。中国人需要坚挺的精神脊梁，行进在全球化的行列中。

在内容上，西方传统的形而上学是完全一元化的，它排斥任何二元形式。如“一/—”这样的对偶两分、阴阳互动的理论，在西方没有立足之处。罗素（B. Russell）在评论前苏格拉底诸位哲人时指出：“所有理论有一个共同点，都想用单一原则去解释世界。”^①这种单一原则传统，在“雅典三杰”那里得以理论的精致化。苏格拉底要求给对象“下定义”，防止偷换概念，避免横生歧义而干扰单一原则；柏拉图则把定义上升为“理念”，规定理念为完美的纯存在，以排除现实存在中任何不够完美纯粹的成分，避免在枝节上纠缠；亚里士多德更赋予存在者以“A=A”的普遍形式，并以此为核心建构了形式逻辑。“A=A”就是用自身来定义自身，也是最完美的理念形式，它是自身的同语反复，却是西方理性原则的思想基点，为西方的形而上学。

“A=A”的同一律是“逻辑三律”中的基础和核心，其他两条，只不过是“A=A”的强化和补充规定。不矛盾律（A 不是非 A），排除“非 A”对于“A”的混淆；排中律（A 或非 A，二者只能居其一），则规定“A”是唯一的。亚里士多德说：“我们现在认为，任何事物不可能同时既是而又非是，并且认为这原理自明为一切原理中最是无可争议的原理。”^②这个“最自明”、“最是无可争议”的原理，说的就是自身对于自身的同一，就是剥去了一切内容，纯粹自我等同的形式关系“A=A”，即“同一律”。在实际生活中，“A=A”的确超越了形形色色存在者的彼此差异，它要求各是其是，各位其位，为各种存在者莫立了基本的秩序，透着形而上学的理性价值，成为西方理性思维形态的坚强柱石。任何一部西方传统的理论著作——哲学；逻辑学；数学；物理学；博物学；医学；工程学等等——都要特别地提到“A=A”的理论基础作用，并规定它是不可动摇的。同时，“A=A”也是西方语言文字的思维原则，一个字母串指示一个对象，力图用语音形式的区分来表现意义的区分，还要用变格、变位、时态、比较级、

① 罗素：《西方的智慧》第 29 页，世界知识出版社 1992 年版。

② 亚里士多德：《形而上学》第 63 页，商务印书馆 1959 年版。



从句等形式的方法使表达准确,求得对“ $A=A$ ”更精确的描述,因而是完全形式化的思维形态。

在形式思维形态中,“ $A=A$ ”的真理性是至高无上的,否则就被认为是非理性的,病态的,悖理的,虚假的或诡辩的。在“ $A=A$ ”统治下,只有形式符号,没有象符号;只有形式变换,没有相像关联,“相像关联”被当作模棱两可(触犯排中律或矛盾律)而予以排除;“阴阳消长”、“刚柔相济”之类的情况是“ $A=A$ ”不可能接受的;所谓“一阴一阳之谓道”,与“ $A=A$ ”是直接对立的,是“ $A=A$ ”的悖论形式“ $A=A$ ”。因此,中西形而上学的分野是明明白白的,它们不是程度上的差异,而根本是性质的对立。中国的形而上学为什么要背上骂名?

“ $A=A$ ”是形式理性的基本点,是西方人的精神脊梁,支撑着西方人看世界的规则。胎出于这种思维形态的形式逻辑,是一系列形式化论证的母体,它赋予证明的理性力量不受质料和题材的限制,层层相因而又环环相扣,显出很强的理性覆盖能力。它是对世界作静态理解所结晶的思想精华,并成为西方文化的强固传统,几千年来,传习不绝的逻辑学、欧氏几何学、建筑学、航海学,托勒密天文学等,都把这一形而上学当作最基本的原始规定。在漫长的中世纪,理性充当着神学的仆役,“ $A=A$ ”又成为证明上帝至上性和唯一性的工具,上帝最高形式的“ $A=A$ ”。文艺复兴之后,“ $A=A$ ”的形式体系又获得了动态的发展,它与观察和实验相结合,产生了真正意义的“科学”。全部近代科学,无不以“ $A=A$ ”之假设为前提,无不以“ $A=A$ ”之形式系统作为理论根据,这是无法回避也无法拒绝的传统。“ $A=A$ ”的动态形式就是所谓的“决定性理论”,只要确定了初始条件,今后的一切运动,全都按必然性的轨迹而唯一地确定。这种情况在以牛顿为代表的经典物理学中达到了极盛,所谓“绝对时空”,就是时间和空间处处都具备“ $A=A$ ”的唯一性。世界虽然在运动,但和静止时一样简单,只不过增加了一个时间变量,一切都在必然性的规定之中,“铁的必然性”成了最流行的时髦格言,被当作理性的化身。拉卜拉斯(P·S·Laplace)甚至狂妄地宣称:给我原始条件,我能计算出全部天体的位置。这种情势在19世纪末达到了顶峰,当时的数学泰斗希尔伯特(D. Hilbert)提出了他的“证明论纲领”,史称“公理化运动”,雄心勃勃地要仿效和扩展几何学的方法,先设定几条公理,通过定义和命题,推导出世界的全部运动,世界的多样性全都还原为公理化的形式推导。其基点还是“ $A=A$ ”。

希尔伯特的雄心如何破产?以“ $A=A$ ”为基石的西方形而上学和近代科学大厦如何倾覆?中国的形而上学以怎样的方式,与现代科学和现代哲学的基础相融合?这些问题留待后面讨论。而在现代科学革命摧毁旧的理论基础之前,思想界已经开始了对“ $A=A$ ”的讨伐,最有声势的是辩证法与“ $A=A$ ”的对立。

在科学家们狂热地追求“ $A=A$ ”的极至表现时,哲学家则冷静得多。莱布尼茨是个交汇点式的人物,他所阐明的二进位数制,具有形式化的“镜相对称”的二元对称品质,存在者和它的“镜中之相”是相反的,但所表现的形式化关系却是相同的。这



一点对于西方传统的一元论统治是严重的挑战，“ $A=A$ ”和与之相反的“镜相”，具有对称相等的逻辑力量和形式表现，它们同时为真。继他之后，康德又提出了“二律背反”，理论地揭露了“ $A=A$ ”的内在矛盾。即同样地遵循以同一律为基础的形式法则，会得出两个同等正确又相互反对的命题，因此康德认为，基于“ $A=A$ ”的形式理性自相矛盾，不适于形而上学领域。因此，在批判理性面前，“ $A=A$ ”的真理性发生了故障，它不再是亚里士多德所讲的那样“自明”，它会出现“背反”，它的理性基础受到批判哲学的正当怀疑。到了黑格尔那里，这个问题却演成了辩证法与“ $A=A$ ”的全面对立。

首先，同一性的形式关系“ $A=A$ ”，是纯粹的同义反复。 A 就是 A ，别的什么也不是；没有生成，没有死灭，没有转化为他物，由静到动必须依靠外力，运动也不过是空间位置的移动。由此所规定的世界，的确是静止的、僵化的、一成不变的。近代科学虽然依附于“ $A=A$ ”的传统而发展起来，但它也提出了对“ $A=A$ ”具有颠覆力量的问题：天体最初是怎样运动起来的？如果说，这个问题还可用“上帝创世”、“第一推动力”勉强而滑稽的作答外，那么，当康德的星云假说，赖尔（C·Lyell）的地质学和早期的生物进化论提出后，自然界本身展开为历史演变过程，它们都与“ $A=A$ ”相冲突。科学的演化态突破了西方传统的形而上学，不再拥有垄断的理性力量。但时至18世纪，自然科学所揭示的演化态现象，还被认为大尺度时空中的事件，在人们日常生活的时空尺度内，“ $A=A$ ”传统仍顽强地统治着人们的思想，但它又与人们所常见的生死荣枯之普通经验相抵触，故而又被讥刺为“片面的”、“局部的”思想原则。

德国古典哲学和自然科学演化态的理论结合，产生了黑格尔的辩证法。二律背反证明，立足于“ $A=A$ ”的形式理论解决不了认识的真理性问题，“ $A=A$ ”又解释不了自然科学所揭示的演化态事实，物体如何能够运动？是“ $A=A$ ”永远无法克服的理论困难。于是作为西方传统的形而上学，也就要结束它的历史使命。

黑格尔的伟大功绩在于，他认为“ $A=A$ ”是相对的、暂时的、过渡的、有条件的，而“ $A\neq A$ ”则是绝对的、永恒的和无条件的。原因就在于“ A ”的自身不是单纯的同一物，而是“对立的统一”，对立的双方各自向着自己的对立面运动，造成了事物的运动、变化和历史发展。和西方传统的形而上学相比，辩证法对世界的解释更加合理，“ $A=A$ ”只是“ $A\neq A$ ”的特殊情况，于是，“对立面的统一”就成了一种新的形而上学，它予理性原则以更坚强的支持，人们因此而有了新的精神脊梁。根据辩证法，根本就没有纯粹的“ $A=A$ ”，任何存在者的内部都包含着对立的两个方面，是对立的统一物，任何事物在肯定自己的同时也包含着自己的否定因素，“ $A=A$ ”不可能永远成立，“ A ”总是从“非 A ”走来，又向“非 A ”走去，“ $A\neq A$ ”是永恒的，一切皆变，一切皆流，运动和变化才是世界的本真，“ $A=A$ ”只是相对的、暂时的、过渡的、局部的表象。

这就是教科书里所一再强调的“辩证法与形而上学的对立”。实际上，它应该称作“黑格尔辩证法与‘ $A=A$ ’的对立”，当“对立统一”取代“ $A=A$ ”的位置后，它本身也变成了新的形而上学，是新的形而上学取代旧的形而上学，是精神脊梁的自我更



新。若问：“黑格尔辩证法是形而上的？亦或是形而下的？”毫无疑问，黑格尔辩证法是形而上的，任何人都不能否认。因此，教科书无条件地宣讲“辩证法与形而上学的对立”，抹煞了新旧两种形而上学对立的内容实质，抹煞了“对立统一规律”与“ $A=A$ ”对立的内容实质，把它们变作“辩证法”和“形而上学”术语的对立。术语的对立是思想的苍白，人们只能拿它当标签乱贴。

由此造成的后果是谈“形而上学”而色变，是理性的被扭曲。中国的形而上学曰“一阴一阳之谓道”，或“一/--”，它和“ $A=A$ ”在形式上和内容上都相去甚远，甚至完全对立，只是因为它叫“形而上学”，就被卷入“辩证法与形而上学的对立”中去，成为“有罪者”，完全没有道理。形而上学作为理性原则的思想基点，其价值是难以估量的。为着美好的明天，中国人再也不能充当术语的囚徒，而要坦坦荡荡、理直气壮地讨论自己民族的形而上学及其发展和演变。

恩格斯说：“旧形而上学意义下的同一律是旧世界观的基本原则： $a=a$ 。”^①黑格尔多次以最一般的全称判断说：“一切事物都是有差异的”，“同一本身就是绝对的非同一”。列宁在《哲学笔记》中评述道：“黑格尔剖明同一律（ $A=A$ ）的片面性和谬误”，“如果任何事物都是和自身同一的，那么，它就没有差别，就没有对立，也就没有根据”。这就是马克思主义经典作家笔下的“辩证法与形而上学的对立”，其内容是明确而鲜明的。一些哲学教科书的作者，比这些经典作家“更加马克思主义”，他们把“ $A=A$ ”的形而上学偷换作一般的“形而上学”而唾骂之，殊不知这是在打断人的精神脊梁。黑格尔之后，每一个重要的哲学家和哲学派别，无一不批判黑格尔，其本质都是在探索，当“ $A=A$ ”的形而上学幻灭之后，新时代的形而上学是什么。理性原则多元化了，但同样需要思想基点，这就是形而上学的无限魅力。

中国的形而上学，“一阴一阳之谓道”或其符号形式“一/--”，也可恰当地称作“对偶面的统一”或“对偶两分”。对偶面是最简单也最一般的差别原则，一切差别尽在対偶中；对偶关系的条件是“不同一”而“能偶合为一”，“对偶两分”也是对一物作两面观，这两面可以或取“V”，可以共和“^”，可以相反“ ∞ ”，可以蕴涵“ ϵ ”（第一章中对其关系已经有所讨论），但就不是自身的同一，不是“ $A=A$ ”。这种差别是本质的，反映了中西传统形而上学有多么大的不同。怎能一提“形而上学”这个术语，就把它和“辩证法”对立起来，把它当作是“静止的、不变的、僵化的、片面的”之立场的代名词呢？

“对偶的统一”、“对偶两分”或差别统一物，也不尽同于黑格尔的“对立面的统一”，“对立”只是“对偶”的一种特殊情况，“对偶”比“对立”更具普遍性。“对偶”有时也表现为对立或斗争，如“雷风相搏，火水相射”，“冰炭不能同炉”；但更重要的

① 恩格斯：《辩证法札记》，《马克思恩格斯全集》第20卷第577页，人民出版社1971年版。



是强调对偶双方共存、共生的偶合关系，如“天地定位，山泽通气”，强调统一物内部的和谐有序的相互依存。中国人不喜欢突出个性、表现自我、标新立异和强调棱角鲜明的“A=A”；而讲究一元化秩序网络关系下的“和”、“合”之礼，强调协调与安宁的关系之利、关系之美，要求淡化模糊个人而维护这种关系，为此甚至不惜付出人与人不能平等的代价。所谓“和为贵”，“君子和而不同”，“阴阳协调”，“刚柔相济”等等，皆是对偶中的关系之利、关系之美，为着这样的“利”和“美”，表现个人就会招致各式各样的“恶”名，为了处理好关系，一般都把“谦恭”、“顺从”视为美德，甚至提倡“委曲求全”、“忍辱负重”的品质。“君子自强不息”首先是维护关系的秩序，它经常被解释为“当好螺丝钉”。与突出个性主体的“A=A”，精神上是不一样的。

从文化方面来看，汉字之“声形合一”，文辞讲究骈俪，诗词追求格律对仗工整，雅俗能共赏的“对对子”等，更是对偶关系的语言学体现。在日常生活中，浸透入社会各个方面的“纲常”伦理，治道讲究张弛相兼、恩威并用，绘画重水墨而轻彩色，围棋仅用黑白两子，吃饭用筷子，如此等等，都是“对偶两分”。它们不一定对立，但却相偶而共在。对偶双方各以对方的存在为条件，并从对方的存在中获得自己的存在，获得自己的定位。对偶双方在一定条件下发生对立或对抗，但多数情况的价值取向是“和为贵”，是“求同而存异”，新名词叫“双赢”。这样，对偶关系就突出“厚德载物”的包容性，运用关系的整体力量求得“自强不息”。这的确是非常了不起的优秀品质，使中华民族和中华文化在大尺度的时空中表现出坚强的韧性。

因此，“对偶的统一”或“对偶两分”，具有更丰富的多样性和涵容能力，“对立面的统一”，是其特殊的一种形式。中国人讲的“一元”，多数是“一统”之义。不是“A=A”意义的“一元”，不是第一性与第二性关系上的“一元”，不是认识论性质的“一元”，而是“尊卑有序”关系上的“一元”，是对偶中“纲领和被纲领”、“治人与治于人”、“卑高以陈、贵贱位矣”的“一元”，与逻辑关系的“一元”相去甚远。中国人的“一元”，常常带有“孤立系统”的封闭性质，虽在理论上常云曰“太极”，似乎无边无际，似乎非常开放，但它实际上是一个自满自足的孤立大系统，它只讲自上而下“统”和“治”，不讲自下而上的“开放”和“交流”，社会成为一个制造矛盾又积蓄矛盾的大皮囊，因而是“孤立系统”。“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，该是非常了不起的大一统了，但它仍然是孤立封闭的系统，它要求“王土”和“王臣”的皈顺，“普天之下”，只是要求这个秩序边界尽可能地大，“大皮囊”盛物尽可能地多。由此造成一种恶性循环，每二三百年都来一次改朝换代。

“孤立系统”的代谢是特别困难的，它的能力用于内耗，难于自我更新。物理性质的“孤立系统”，其能量在内部耗散，不能作功，终成一堆废物。社会性质的“孤立系统”，则将因资源配置的呆滞和不公正而濒临崩溃，这个趋势不可逆转。封建社会最本质的系统特征是“一人临天下，天下拱一人”，它的机制必生三大恶性肿瘤：一曰“接班问题”，伴随着权力交接常发生最肮脏的腥风血雨；二曰“吏治腐败”，这是“一



人临天下，天下拱一人”的制度成本；三是“自上而下”的统治结构，总要把一部分人逼到无法生存的地步，他们是孤立代谢的终极产物。因此，中国历史上的每一个封建王朝，都曾希望自己的国祚永存，但最终都不免于覆灭，且每次的改朝换代都大体相似，其系统的原因就在这里。权力的不开放永远是社会的恶性基因，为着维护这个恶性基因，社会的有效资源都耗散殆尽，腐败是这种社会系统运行的润滑剂，系统的运行也在腐败中油枯灯尽。

在这样的前提下，或在“孤立系统”的社会中，所谓“和为贵”，“君子和而不同”，“阴阳协调”，“刚柔相济”，“求同存异”等等，就不失为一种理性的选择，被推崇为美德，它们对“孤立系统”的代谢困难有一定的缓冲和化解作用。它们虽不能从根本上克服社会的恶性基因的滋生和蔓延，但却能在一定程度上，阻止其表面化和戏剧化，有功于孤立系统的相对稳定，有利于统治者的统治，也有利于个人的社会生活。故而中国历史上虽周期性地上演王朝覆灭的悲剧，对这些品质却一直提倡不衰。因为待到新王朝建立，脸谱和旗号是新的，但“孤立系统”的机制仍是旧的，一样地面对代谢的危机，一样地在腐败润滑中运行，一样地需要缓冲和化解社会不公，个人也一样地要求得自保。从而倡导“和为贵”，倡导“对偶统一”，以寻求“孤立系统”秩序的稳定。因此，中国王朝姓氏更换不迭，思想文化特征却基本一致。

在黑格尔辩证法和“A=A”的对立中，中国的文化传统，和黑格尔的辩证法有一种天然的亲合力，“对偶一统”与“对立统一”有着形式的相似性，故而给辩证法以本质的支持和包容。如果说，黑格尔辩证法的出发点还是“A=A”，是“A=A”的矛盾和困难，希望寻求一种新的形而上学的话；那么，待到中国人讲辩证法的时候，就用不着在“A=A”的问题上多作纠缠，而直接议论“矛盾的多样性和特殊性”，“主要矛盾和非主要矛盾”，“矛盾的主要方面与非主要方面”，这些实际上就是在讲多重对偶关系的秩序化问题，是“一阴一阳之谓道”的现代版。这样的“辩证法”有一个洋名字，但其根基就是纲领中国文化的形而上学，是“洋为中用，古为今用”的楷模，中国人当然是乐于接受这种“辩证法”的。遗憾的是，“形而上学”一语却因此而背上罪名。这是值得反省的。

鸦片战争以后，中国以天朝自居的孤立系统实际上结束了。在和西方进行物质较量的背后，也实质地进行着体制和文化的较量，结果是中国人败了下来。在民族危亡的艰苦岁月，学习西方人的先进之法，重光自己的民族，无疑是正确的。然而在这个过程中，也滋生出一些对自己传统文化妄自菲薄的虚无主义情绪，总是拿着西方人的尺子来度量中国的文化，量来量去，总是“不合尺码”，然后再加上“朴素的”、“不彻底的”之类的评语，就算万事大吉。这是一种很不好的作风。中华五千年的文明，有着正反两个方面极其深刻的经验和教训，应从多种角度和多个方面进行总结。但一个最基本的事实是：中华民族几千年繁盛不衰，中华文化几千年长流不竭，成就了世界上独一无二的伟大奇迹。这一基本事实是谁也不能否认的。我们绝不能小看了这个奇



迹，这种大时空尺度的稳定性，不是西方人的尺子所能度量的，也不是“朴素的”、“不彻底的”之类的评语所能敷衍的。我们必须自己努力探索。

今天，中华民族已经重新站了起来，“全球化”的潮流浩浩荡荡，中国已日益俱增地融入世界，“天朝之梦”大概还会有人做，但“孤立系统”已是落花流水春去也，在人们的心目中，它已丧失了合理性。欺骗和腐败现象虽然犹在，自上而下的统治权诈和黑箱操作尚未绝迹，但开放的步伐走到哪里，那里的欺骗和腐败就要被“曝光”，人人都发乎内心而口诛笔伐之，使它们再也不能横行。“开放系统”有着自己的代谢机制，中国人将在开放的舞台上展示自己。

为此，汲取世界文化的营养，特别是立足于现代科学和技术的基础，认真而重新地考察中华民族和中华文化大时空尺度上的稳定性，必将功莫大焉。形而上学作为民族精神的脊梁，当是重新考察视野中的突出焦点。考虑到它曾在“孤立系统”中所受到的扭曲和限制，就会发现：它的理性力量尚未充分发挥出来，其潜能是尚待开发的巨大资源。就理论思维而言，中国的形而上学在“象思维”的框架内显示了强大的力量，在形式理性方面则是一个薄弱环节，也就是说，这个精神脊梁在过去的岁月里只有一半受力，另一半则尚处潜能状态，关键是要找到开发的契合点。

传统易学囿于“象思维”，其形式理论方面长期受到压抑，借助于对卦序形式的艰难探求，六十四卦的形式化排列至邵雍时达到顶点，卦序变成了真正的数序，或卦画图形符号才表现为真正的形式化序列。这是非常了不起的发现，可惜中国人并未将之推进，只作“先天”“后天”的无聊争论。直到七百年后，邵雍卦序因传教士而西行欧陆，溶进西方文化，在西方人手中倒得到长足发展，把形式化理论推向新的高度。莱布尼茨是个枢纽性的人物，一元逻辑通过他开始实现为二元逻辑，中国形而上学通过他而开始动摇西方传统的形而上学。其后的德国古典哲学，例如康德的二律背反和黑格尔的辩证法，他们反叛西方传统的形而上学，其中就融会了中国形而上学的思想营养。以“二律背反”或“对立统一”的新原则取代“绝对唯一”的旧观念，实际上就是用“两分对偶”去克服“ $A=A$ ”。时至今日，对西方现代哲学产生重要影响的思想家和流派，其基本概念都具“两分对偶”的形式。这是中国对世界文化的贡献。不能只说“西学东渐”，还要说“易道西行”，尚无“易道西行”，怕难有如此的思想走向。

在“ $-/--$ ”没有明确界定的时候，“ $A=A$ ”的形式理论，在精确性、逻辑性方面无疑拥有优越性。对于滥套“阴阳”观念而解释一切的中国人来说，“ $A=A$ ”的逻辑是完全新鲜的，也的确弥补了中国思维形态之不足。在当时的情况下，“ $A=A$ ”和“科学”几乎是同义语。但西方人也没有想到，就在中国人渴饮西方近代科学思想的同时，发生了20世纪初期的现代科学革命，现代科学和现代哲学一样，无情地粉碎了“ $A=A$ ”的旧基础，近代科学的理论背景受到严厉的批判，现代科学技术新的理论基础，皆以“两分对偶”性质的新形式取而代之。这是值得深刻反省的问题。因此，应当重新审视中国的形而上学，用功而发掘，现代易学当责无旁贷。如果在全球化的潮流中，我们仍



然固守传统易学的旧巢，仍滞留在“象数与义理”的老框框里，仍使中国的形而上学或“一/--”与现代科学隔膜，何谈坚强中华民族的精神脊梁。

二、阴阳概念的独立发展

“一阴一阳之谓道”的形而上学母题，由“阴阳”和“道”两个概念耦合构成。这两个概念都不是《周易》文本的原生概念，而是在《易传》发生的高潮中结合到易学中去的。“道”概念经《老子》的整理阐释，才确立为存在的最高本体，为中国思想由天命信仰向人文理性的转化，作了形而上性质的奠立，成为天人之本。“阴阳”概念则是经历了自身的独立发展后，才与“道”概念相结合，并在易学中找到了与之对应的符号形式，构成中国形而上学的母题。

(一) 阴阳源于人和自然对象的基本关系

人们习称“一”为阳爻，“--”为阴爻，由此而以为阴爻阳爻和阴阳观念是易学从娘胎里带来的，与生俱有。这种想法是错误的。

《周易》古经，殆无爻称，连基本爻称都没有，何称“阴爻”“阳爻”？“一”与“--”的原始区别，仅表示“二者择一”的命运符号，与“阴阳”概念毫无关系。待到“一”称阳爻，“--”称阴爻，则是《易传》发生后的事情，是经传合一条件下的易学产物。考镜古代文献，《周易》无“阴阳”概念，《左》《国》筮案无“阴阳”概念，较早发生的《易传》——前期的《说卦》《杂卦》《序卦》《大象》——亦无“阴阳”概念。“阴阳”概念首先是独自发展起来的，源于人和自然对象的一种基本关系，无关乎易学。

《尔雅》称：“山南为阳”。《说文》亦称：“阴，暗也，水之南、山之北也”，“阳，高明也”。说的就是人与自然对象的基本关系。被阳光照射者，它的现象尽被视觉摄入，形成清晰的映象，称之为“阳”；反之，阳光受到遮挡，它的现象就晦暗不明，其映象也就模糊不清，就称之为“阴”。视觉是人获取外部世界信息最主要的通道，因而“阴”与“阳”，亦是人与外部世界的基本关系。若将这种关系理论地引申一步，就相当于海德格尔现象学所说的“显现”(zeigen)和“遮蔽”(verhallen)， “阳”相当于现象的“显现”，“阴”则相当于“遮蔽”^①。在海德格尔的哲学里，“显现”和“遮蔽”是此在(Dasein)生存论的基本状态，也是海德格尔超越西方传统哲学“存在”和“非存在”的关键概念。从而“阴阳”概念表达了人之为人的本质特征，中国人的世界理性，没有采取“要么是有；否则是无”的极端立场，而是作“敞阳”和“遮阳”的阴阳观。

农业民族对于光照特别敏感，向阳面与背阳面对农作物的生长是很不一样的。中国地理的基本特征，是位于北半球温带，四季分明；山川河流基本走向为由西而东，形成了“山之南、水之北向阳，山之北、水之南背阳”的资源环境特点。因此，“阴”与

① 参阅海德格尔：《存在与时间》第七节，三联书店1987年版。



“阳”的感觉反差，就关系着一个农业民族和它赖以生存之资源和环境的基本关系。中国古代地名，与“阴”与“阳”连称者特多，《禹贡》中就有“岳阳”、“峯阳”、“岷山之阳”、“华阴”等称谓，说明人与资源环境关系的密切性和稳定性。《山海经》状述地理时，大多以“阴”、“阳”刻画，如“尧光之山，其阳多玉，其阴多金”，用“阴阳”表示山脉走向和物产。类似这样的表述，全书“阳”字出现86次，“阴”字出现84次，说明人与资源环境的密切关系。自邠迁豳，是周族历史上的大事，周人在祖述公刘业绩时说：“笃公刘，既溥既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉”（《诗·公刘》），表明了一个农业民族的领导者，在迁徙选址时对土地阴阳的重视。

因为关系的密切与稳定，它就处于经验和注意的中心，“阴阳”之感觉，已不限于视觉感受，还广泛地关联到感觉的许多方面，成为有所感受的中心词。《诗·七月》：“春日载阳，有鸣仓庚”，说的是春日晴和的温暖，黄莺的歌声也婉转动听；《诗·湛露》：“湛湛露斯，匪阳不晞”，说的是日出东升，融散了晶凉的露珠；《诗·谷风》：“习习谷风，以阴以雨”，说的是山谷那边吹来湿润的风，天即将下雨了。“阴雨”一词，《诗经》四现，说明人们已经广泛地认识到，下雨必是积云蔽日的阴天。《尔雅》：“阴而风为愴”，天气阴沉人的心情也抑郁；“龙旂阳阳，和铃央央”（《诗·载见》），龙旗飞扬，铃铃声响，在阳光下一派和谐昌盛景象，好景象、好心情联系着好天气。一种经常发生的相像关联，围绕着“阴阳”之感受展开。和甲骨卜辞中数量众多的祈雨辞相比，这里的观念和认识深度，都要进步许多。和“二者择一”的命运乞求相比，这里也透着浓烈的命运关怀成分，同时也包含着广泛的经验理性。对偶性比择一性更受关注。

由于“阴阳”现象反映了农业民族和自然的基本关系，对于以农立国的民族和国家来说，就不能不是大事。其制度上的表现，就是要有人司职“阴阳”的事项，当时最有文化的“史官”，就要以“阴阳”为职事。西周官制中职务最高的“三公”，职责就是“论道经邦，燮理阴阳”（《书·周官》）。《周礼·地官》“大司徒”的职责中，就有“天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也”的规定，要以“阳礼教让，则民不争”，“阴礼教亲，则民不怨”的方法实行教化。《秋官·柞氏》：“掌攻草木及林麓。夏日至，令刊阳木而火之。冬日至，令剥阴木而水之。若欲其化也，则春秋变其水火”的方法来管理山林。这些司职“阴阳”的职官，是由“阴阳”之事而派生出来的，而他们对于“阴阳”之事的司职，也丰富了“阴阳”之事的內容和关联方式，促进了“阴阳”由感受向概念的发展，促进了用“阴阳”观念解释世界的能力，把感性理解提升为理性的力量。

“史官”司职“阴阳”之事，反映了对偶相合的价值取向，已悄然取代了“二者择一”的简单性。“阴阳”对偶被确立为世界存在的基本导向。



(二) 由“阴阳”概念走向阴阳观

由于“阴阳”现象反映了人与自然的基本关系，由于西周制度有专门的“史”职掌“阴阳”事务，导致了“阴阳”现象由感觉向概念的发展，成为人们认识和解释世界的理性力量。不难发现，这种理性力量与“A=A”大不相同，但同样具有非凡的解释能力和秩序作用，且对应于大量的事件群，与日俱增地与各种现象发生着相像关联。于是“阴阳”概念也就成为一种观念的中心，成为人们理解世界的一种基本立场，“阴阳”概念成为人们观察世界和理解对象之最重要的前理解，这就是阴阳观。古文献中，可以看到以下记载：

宣王即位，不籍千亩，虢文公谏曰：……古者，太史顺时觐土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。

自今至于初吉，阳气俱蒸，土膏其动。

阴阳分布，震雷出滞，土不备垦，辟在司寇。

《周语上》

伯阳父曰：周将亡矣！夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。

《周语上》

于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民飫利，物备而乐成，上下不罢，故曰“乐正”。

《周语下》

十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鹢退飞过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋。宋襄公问焉，曰：“是何祥也？吉凶焉在？”对曰：“今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。”退而告人曰：“君失问，是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不必逆君故也。”

《左·僖十六年》

在以上的引据中，“阴阳”已经不是一个简单的孤立概念，而是作为看世界的立场，讲道理的根据，理解世界的方法。与被它解释的对象相比，“阴阳”显然具有能够包容各种对象的广阔视野，具有使对象“变得明白”的解释能力。发生这种讲道理的情况，必须具备两个基本条件，一是要讲得出，二是要听得懂。

“讲得出”，必须在事先对“阴阳”概念及其相关学问有充分理解，不然就讲不出；“听得懂”，也必须在事先对“阴阳”概念有所理解，不然就听不懂。“讲得出”和“听得懂”都以共同的前理解为条件，相互间才有共同语言，否则就不会有思想的交流。但“讲得出”和“听得懂”仍有高下程度上的差别。“讲得出”者，皆具“史”的身份，他



们是思想文化的指导者；“听得懂”者，是其他社会成员，他们能够接受用“阴阳”观点所讲的道理。这一社会文化现象说明，至晚在西周末年之后，“阴阳”概念已经相当普及，成为人们的共识。

待到春秋将尽，用“阴阳”观念讲道理的情况骤然有所增长，而且更加理论化和系统化，内容也不限于自然现象，在诸多领域的各个方面，都显出理性的穿透力。“阴阳”观念已普遍地占领着人们的世界。

（医和曰：）天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也……女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。

《左·昭元年》

四卦之外，敌国之制，立断之事，因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不屈，强而不刚，德虐之行，因以为常。

《越语下》

阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈则匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳；近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察，用人无艺……阳节不尽，轻而不可取。……阴节不尽，柔而不可迫。

《越语下》

天者，阴阳、寒暑、时制也。

《孙子·计》

凡军，好高而恶下，贵阳而贱阴。

《孙子·行军》

节四时，调阴阳，雨露也。

《墨子·天志中》

四时也，则曰阴阳。

包于四海之内，天壤之情，阴阳之和，莫不有也。

《墨子·辞过》

墨子以后，阴阳观大炽，就不再引述了。这里特别要指出的是，春秋之末时的“讲阴阳”者，都已不具严格之“史”的身份，他们中的许多人，直接就是“士”。这就是说，阴阳观的发展起于“史”而炽于“士”，“士”作为新兴的文化精英层，把阴阳观念推向新的高度，应用于各种“学”的领域。正于斯时，“一阴一阳之谓道”的母题问世。根据“墨子稍晚于孔子”的年代判断，此母题当与墨子同时，故而墨子之后的阴阳观为百家所共语而大炽，就不是历史的偶然。

春秋将尽之时的阴阳观有两个特点。一是“阴阳”被当作普遍观点，用于讲述一般的道理，把阴阳观当作普遍规律来阐述，而不是像原来那样，在某事发生后，引述



“阴阳”概念就事而论理，这是思想概念的解放。二是作“阴阳”解释的人，他们的身份，不再如原来那样一律为“史”，引例中的医和、范蠡、孙武、墨子等都不是严格意义的“史”，而是身份自由的“士”。这一现象说明：春秋之末的中国文化舞台发生了大变化，“士”取代“史”，成为中国文化新兴的精英层。这是人的解放。把这两点结合起来，即思想概念的解放和人的解放相结合，造就了中国形而上学母题发生的大环境，标志着中国文化跃上了理性的新台阶，也为百家争鸣的文化繁荣，作了必不可少的历史准备。

三、《老子》的阴阳存在论模型

使“阴阳”观念上升为“道”，成为普遍存在论模型者，是《老子》。老子是《老子》之书的作者，是亦“史”亦“士”的人物，他有“史”的身份，“曾为柱下史”，行为却是“志于道”的“士”，为文化下移和理性上扬之社会转换的枢纽性人物，这一点常为老子研究者所忽略。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《四十二章》），把最高本体的“道”与“阴阳”观念结合起来，造就形而上性质的命题，“万物负阴而抱阳”。它实际上就是“一阴一阳之谓道”命题的先形式，两者可以说是等价的。

（一）万物负阴而抱阳，冲气以为和

“《易》《老》相通”，是古已有之的话题，王弼易学和周敦颐的《太极图说》，都是很有名的典例。儒学是中国封建社会意识形态的正宗，但儒学的发展绝不是孤系繁殖，在儒学发展的每一个重要关头，都要从道家那里吸取精神营养。经学家所谓“醇儒”、所谓“道统纯正”的苛求，愚腐之论也。这里要说的“《易》《老》相通”，不是指儒道后来思想的分合，主要是说《老子》为《易传》所作的理论推进，特别是为中国形而上学所作的理论推进。

历史上，用考据之法去证实《易》《老》相通者不乏其人。他们考据《老子》书中有多少个《周易》卦名的字样（大约二十个左右），结果总是不大成功。其法也不甚妥当，它们毕竟是两本不同的书，莫非要考证出《周易》的所存卦名都出现在《老子》中，才能证实“《易》《老》相通”？考据训诂之法是必要的，它具有一定的证明力量，但大事当前，在基本脉络都尚不清楚的情况下，它不能解决根本问题。考据貌似客观公正，其实，在任何考据之前，考据者已经有了许多主观的想法，考据只对考据者的主观想法负责。“文字狱”不乏考据罗织之精品，“大胆假设，小心求证”的关键还在于“假设”本身，任何“假设”，都能获得某种程度的证据解释，“欲加之罪，何患无词”，是不绝于史的悲剧，也挟考据之功。指出这些问题，不是对考据作用的完全否定，只对考据至上者作个提醒。

对于重大理论问题，更需要历史的内在联系和理论的穿透力。最简单的道理是，有



了可能性，才可能有现实性，连可能性都没有，如何转化为现实呢？对于老子来说，作为柱下史，他是有机会饱览古代典籍的，熟悉占筮易学及其后来的变革，熟悉古代文字及其规范化的演变，并有条件进行深度思考。他是居于“史”而志于道的“士”。他说：“善数不用筹策”（《二十七章》），说明他懂占筮并对筮法作明确否定的态度。在《仪礼》诸篇中，有筹策演筮的明确记载，它们是“史”的职责，老子的立场反映了这种文化的没落。王弼注曰：“因物之数，不假形也”，意思并不错，但没有指出这里包含有文化性质的划分。后世注释者皆将其“数”、其“筹”、其“策”作数学运算解释。字面上也说得通，但老子不是数学家，不是经济学家，不是管理者，他之“善数”，当是对占筮的文化而发，是要求对命运作理性的自觉把握，与后来的“善数”之义有所区别。《老子》一书的中心主题，都是以柔顺胜刚强的原则，作命运和追求把握，若在书中突然冒出一个数算问题，似难说通。在巫风盛行之时，最庄重的“善数”，乃是利用筹策作命运之算，“筹策”即占筮之“蓍策”。因此，“善数不用筹策”，实际上就是孔子所言“不占而已矣”和荀子所言“善易者不占”的思想先驱：善于把握自身命运的人，是不用筹策演算（占筮）的。

“万物负阴而抱阳”，在《老子》书中不是孤立突兀的命题，而是有系统的思想升华，是画龙的点睛之笔。若纯从字面上作解：首句“道生一”。“道”为原始本体，而且是连“一”都分辨不出来的混沌的原始本体；“一”是“道”的生成，是有“道”而有之。于是，“道”具有至上的唯一性，无须再有上帝、天命、神灵之类的终极者，“道”即是终极的存在。“得道”就是最高的德性追求，与道合一乃是人的最高境界。“道”又不是虚无飘渺的无，它是有，实实在在的有，故曰“道生一”。这“有”不是空洞的、自我等同的“一”（ $A=A$ ），而是有所对待的“一”（“一/--”），“一”是复合物，具有系统性，总具有对偶两分形式，故“一生二”。“二”即“阴阳”，即“负阴而抱阳”。所有的“负阴而抱阳”都是阴阳对偶，但“负”和“抱”的方式不同，情况就很不一样，水可载舟亦可覆舟，“负”“抱”不同生成他物。对偶而异构，造成了新生物，世界也因此有了万事万物，故谓“三生三，三生万物”。

对于这个问题，历史上主“加和”的解释路线。即：“一”分为“二”，“一”加“二”为“三”，于是构成万物。多说是：“一”指太极，“二”指“阴阳”，它们相互作用就构成万物。这种做算术的说法似是而非。若算术性的“三生万物”，“万物”中应当有“三”，但是没有！《老子》全篇没有“三”的地位，“万物”不是与“三”相联系，而是“负阴而抱阳”，只与“二”相联系。因此，“三”不能作“一”加“二”观，而应当是“阴阳负抱”的方式或关系，是“对偶而异构”的“异构”，是非实体性质的关系力量。对偶双方因对偶联系的方式或关系有所不同，才造成形形色色的万物差别；但形形色色差别着的万物，归根到底不外于“负阴而抱阳”的对偶关系。

混沌之初，唯有“道”在混蒙中运行，这时什么也没有，无所谓“一”也无所谓“太极”，相当于哲学史上所讲的“无极”。“道”的运行，从“无”到有，无极而太极，



这时就有了“一”。这样的“一”虽是初始之“一”，赤裸之“一”，无所谓结构和关系，但却是具有运行能力的“一”，是对偶着的统一体，这就是“一生二”。“二”和“一”的区别是相对的。

但“二”中有关系，有内在的运动能力。“一”可以用“ $A=A$ ”来刻画，完全地自我等同；但“二”却包含着多种方式的对偶，不能由“ $1+1$ ”来完全地描述。例如：“一个人”，这个人是可以由“ $A=A$ ”之法充分描述的；描述时的项目内容和精确程度可以充分地高，但所说明的问题都是“是这个人而不是他人”，主题仍是“ $A=A$ ”。但“两个人”的情况就不同了，虽然仍可用上法将他们搜索出来，但方法不免笨拙。他们可能是夫妻、兄弟、母子、朋友、仇敌、陌路人、顾客及卖主、官吏和百姓等等不同的关系，这些关系的对偶性质相去甚远，绝非“ $1+1$ ”所能描述。这种关系同时又是真实的存在，说明对偶两分的多样性，这些多样性皆是“ $1+1$ ”关系的生成，是“二”生成的“三”，也即作为万物的“三”。故而“三生万物”。

这是典型的东方智慧，是一种非常深刻的思想，现代系统论(systematic thought)的基点不过如此。在《老子》那里，一切对象都不是静止的、孤立的、单调的，它们皆是两分对偶的存在者；一切对偶皆表现为“对偶关系”，“对偶关系”使对偶成万物。这种思想是对存在的基本理解，它堵塞了对存在者作“ $A=A$ ”的理解方向，选取了两分对偶的理解方向。它与“阴阳”观念的结合，就是著名命题：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。该命题的一层意思是：万物皆是阴阳对偶形式的存在者，皆非纯粹孤立的“一”，它们无不采取阴阳两分、同时又负抱合一的形式；另一层意思是：“阴阳”不是“ $1+1=2$ ”的数量关系，而是具有“负”和“抱”方式的力量，“负”和“抱”方式的不同阴阳双方结合成不同的东西；此乃“以为和”，“和”为存在性质，但以“冲气”为条件，“冲气”造成“和”。古代之“气”，表示无形而精微的力量，“冲气”即这种力量的实际显示。

这就是《老子》的存在论，或存在发生论。它与《系辞》之“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的原则是相同的。不能认为：《老子》的存在发生论是“一；二；三”的路线，《系辞》的存在发生论是“一；二；四”的路线；它们的基点都是“对偶两分”，《系辞》的进步性在于更易学化。

对偶两分的存在性质，决定了观念形态的对偶两分，符号形式即“一/—”。《易》《老》相通的基本点正在如此。《老子》论“道”的一个重大贡献，是建构了对偶两分的存在观念，这样的观念排除了“ $A=A$ ”的绝对性，任何存在者都必须在对偶中获得自己的存在意义。这样，所有的“对偶两分”形式皆具“阴阳”之“象”，皆与“阴阳”有“相像关联”，故而《老子》虽语涉“阴阳”不多，但其一般结论，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，却具有非凡的理论穿透力。

《老子》书中有“二”而无“三”，以下是具体的说明。



(二)《老子》的“一/--”形式结构

“阴阳”作为统一的概念，是由“阴”和“阳”两个不同的方面构成的。这两个方面，互不等同、互不因果、互不表里、它们就是同时出现的一对相互差异的东西，无阴则无阳，无阳也无阴，它们总是相伴的对偶两分存在。

虽然人们也能单独地称“阴”或单独地称“阳”，这是因为“阴”“阳”“可以两分”，彼此不相等同。即使如此，“阴”和“阳”也不具有“A=A”的绝对性，对偶性强于自身的同一性。“阳”固然意味着“非阴”，但同时也关联着“有阴”、“相对于阴”、“相伴着阴”、“可转化为阴”的意思；同样，“阴”固然意味着“非阳”，但同时也关联着“有阳”、“相对于阳”、“相伴着阳”、“可转化为阳”的意思。这样的思想规定，很不同于“A=A”的形式原则。“阴”与“阳”的定义都不是绝对的同一，它们不具有完全的排他性和排中性，不能作“排他律”或“排中律”的进一步规定，而且，“阴”与“阳”的存在实际上只是“阴阳”的份量形式，“阴阳”的形式本身就是“有矛盾的”。“逻辑三律”在此的作用是有限的。

由此可以看到，“对偶两分”的思想规定，很不同于西方形式逻辑的理性规则，但它同样是理性的一种显示。有阴就有阳，有阳就有阴，它们的单独存在都是相对的，且以对偶方的存在为前提。这是普遍的事实，“万物负阴而抱阳”，也是很好的理性概括。这样的理性过程，在人们的世界中普遍地存在着，上与下，大与小，新与旧，好与坏，成与败，祸与福，尊与卑，男与女等等，在《老子》书中都不是孤立的存在，都具有相伏相依的存在联系。因此，“阴阳”概念即作为存在的理论模型，与一切两分对偶的存在者相像关联。“万物负阴而抱阳”，是这一理论模型的语句表述。

这个理论模型也是可以形式化的，其符号形式即“一/--”，本书第一章对其“或”、“与”、“非”及“蕴涵”的逻辑关系作了初步探讨。《老子》一书，虽未作出这种符号形式的表述，但全书的概念结构，都具有“一/--”的形式，是同一理论模型的具体实现。这种概念结构本身就是一种思想原则，就是一种观世界的立场，它是东方智慧的突出表现，也集中反映了东西方理论思维的差异。下面将《老子》书中的概念结构，全部以“一/--”形式写出，使我们从思想原则上明白“《易》《老》相通”。

道 / 名；	有 / 无；	同 / 异；	美 / 恶；
难 / 易；	长 / 短；	高 / 下；	前 / 后；
音 / 声；	虚 / 实；	弱 / 强；	天 / 地；
开 / 阖；	彼 / 此；	善 / 恶；	曲 / 全；
枉 / 直；	亏 / 盈；	少 / 多；	得 / 失；
重 / 轻；	静 / 躁；	雄 / 雌；	离 / 归；
白 / 黑；	左 / 右；	吉 / 凶；	偏 / 正；



废 / 兴； 夺 / 与； 柔 / 刚； 厚 / 薄；
 损 / 益； 得 / 亡； 生 / 死； 道 / 德；
 牝 / 牡； 正 / 奇； 祸 / 福； 大 / 小；
 先 / 后； 主 / 客； 寸 / 尺； 知 / 行；
 宠 / 辱； 敝 / 新； 贵 / 贱； 进 / 退；
 弥 / 远； 执 / 失； 终 / 始； 正 / 反；
 利 / 害。

《老子》五千言，仅以上列出的“一/--”形式的概念结构，就 53 式。有些类似的形式，如：“无为 / 无不为”、“知 / 不知”、“欲 / 不欲”等等，还不曾列出，但它们的思维原则是完全一致的。《《易》《老》相通》的主要标志，不是《周易》卦名在《老子》书中出现多少次，而是“两分对偶”原则的思想一致性。后人对于《周易》的理解，总是以“一/--”为基点，视“一阴一阳之谓道”为最基本的易学精神，但不要忘记《老子》对它的重要贡献。“万物负阴而抱阳”，为它作了存在论的模型准备。

(三) “道”存在于对偶关系中

在《老子》书中，“道”是存在的最高本体。“道”不是孤立地高高在上，不是只可供作偶像的独立体，而是始万物、作万物、融于万物之中，与万物同在的世界之本。故而“道”无形无象，甚至不能名也不能道。

与西方“A=A”的规定不同，“道”与万物同在，就是对偶关系的存在。对偶关系的维持，同时就是“道”的存在。因此，对偶双方各以对方的存在为自身存在的条件，失其彼，亦失其此，若持己凌彼而造成对方的消失，则自身也失去存在的根据，道将不道。故而《老子》尚虚、尚谷、尚柔、尚静、尚不争、尚其自然，其根据也在这里。只有这样，才不悖负阴抱阳之道，与“道”偕行，才是真正强大而持久的，有书为证：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。

《二章》

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。

《三章》

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

《五章》

持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎，功遂身退，天之道。

《九章》



曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。

《二十二章》

飘风不终朝，骤雨不终日。

《二十三章》

企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。其在道也，曰余食赘行。物或恶之，故有道者不处。

《二十四章》

重为轻根，静为躁君。……轻则失本，躁则使君。

《二十六章》

知其雄，守其雌，为天下谿。……知其白，守其黑，为天下式。

《二十八章》

知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志，不失其所者久，死而不亡者寿。

《三十三章》

将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之。

《三十六章》

道常无为，而无不为。

《三十七章》

贵以贱为本，高以下为基。

《三十九章》

反者，道之动；弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无。

《四十章》

故物，或损之而益，或益之而损。

《四十二章》

知足不辱，知止不殆，可以长久。

《四十四章》

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。

《五十八章》

两者各得其所，大者宜为下。

《六十一章》

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细，是以圣人终不为大，故能成其大。

《六十三章》



知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。

《七十一章》

强大处下，柔弱处上。

《七十六章》

天之道，损有余而补不足。

《七十七章》

天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

《八十一章》

以上摘引，足以说明“道”的本体与阴阳抱负同在，混沌状态是抱负的混而无序，抱负的显现即分阴分阳，“道生一，一生二”；抱负的方式不同，则显出对偶的万般状况，“二生三，三生万物”。“道”的本体不是纯一的，它自身具有展开为万物的偶性力量。形式地看，这种偶性力量的符号形式即“一/--”，“负”和“抱”是维持这种偶性力量的关联机制。《老子》之贵柔守雌，正是为着不破坏这种偶性，尊重“负”“抱”机制，以正其“道”。

(四)“道”“器”之论

中国首萌“道器关系”之论者，不是《系辞》，而是《老子》。《老子》是《易传》“道器关系”之论的前驱。“一/--”对偶形式及其具体的对偶关系维持，既是“道”的显现，也是“器”的现实，“道”“器”相协而在，两者本身就具有对偶性，“道”不离“器”，“器”不离“道”，这是问题的一个方面，另一方，“道”和“器”又是不同的，《老子》专门论述了“道器关系”。

《老子》之“道”，是无始无终、无形无象的，是无处不在的最高本体，是存在的根本所在。它有“道路”的意味，但又不是通常的道路；它可被“道说”，但任何道说都无法将它完全讲清；它也可被“称名”，但任何称名都不足以恰当地指谓。这就是“道可道，非常道；名可名，非常名”（一章）的意思。因为“道”不离“器”，“器”不离“道”，一旦说道，就必然触“器”，而不是纯粹的“道”。那末，究竟何之为“道”呢？《老子》说：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王者居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

《二十五章》

这就是关于“道”的最权威的阐述。这段话的解释，历来歧义甚多，澄清歧义，不



是本书的任务，而要指出的仅是，“道”被赋予超形越象的形而上品质；“道”是“大”，大到超越视野的尽头，故曰“逝”曰“远”，具有全方位的超越性。所谓“形而上者谓之道”，实在以这种理解为根据。“道”在“器”中，“器”是视野中与之照面的东西；但“道”又大到超越一切视野，是一种永恒的追求。“形而上者谓之道”的命题，为“士致于道”的文化新方向奠定了理论基础。“士”被赋予形而上的使命。

“道”之拙讷未开的原真状态，“负”“抱”不定，“阴阳”无序，称为“朴”。“朴”是什么？什么也不是，只是寂兮寥兮，浑浑沌沌的一片，是为“无”。“道”以本无的状态存在于“器”中。故而道虽大，但“万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小”（《三十四章》）。不与“器”争，不与“器”相干扰，自然而然，是可以忽略的“小”。这就是说，“道”的秉性大，足以持养万物，但不自主、不自专、不自欲，不自争，与“器”同在。因此，“通常无名，朴虽小，天下莫能臣也”（《三十二章》），独立而不改。《王弼注》曰：“故将得道，莫若守朴。夫智者，可以能臣也；勇者，可以武使也；巧者，可以事役也；力者，可以重任也。朴之为物，愤然不偏，近于无有，故曰莫能臣也。抱朴无为，不以物累其真，不以欲害其神，则物自宾而道自得也。”“道”不是智、勇、巧、力那些可以习得的品质，它是人之为人的根本。正道就是守朴，守朴者不逞智、不逞勇、不逞巧、不逞力，不以物累，不以欲害，道主而器宾，道本而物末。“道”是使存在者得以显现的优先的存在者。道与物的这种关系即道器关系，是本体与现象的关系，形而上和形而下的关系。

“朴散则为器”（《二十八章》）。作为现象的“器”，正具本体之“道”的表现形式。散者散布也，敞开也，不作分割散开解。无形无象的“道”，一经散布敞开，“负”“抱”关系得以整理，“阴阳”得以某种有序，“朴”变作了“器”，故而有了殊类丛生，万物竞出，有了道器之分。这样就可以一物两观，形而上观见其“道”，归于本体之本真，形而下观见其“器”，知其形用。此《老子》所谓“或损之而益，或益之而损”（《四十二章》）也。“损之而益”，指向形而下的学问，认识愈来愈多的现象，积累愈来愈多的知识，拥有日益增强的智、勇、巧、力，创造更多的“器”；“益之而损”指向形而上之道，泯灭差异再泯灭差异，最后只剩下超乎一切形象之上之本体的“道”，道法自然，智、勇、巧、力乃是无用的。这就是“为学日益，为道日损”（《四十八章》）。最高的理智是对“道”的追求，不困于“器”，不役于“器”，损“器”而证“道”，返璞而归真。“损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（《四十八章》）这指向终极的超越，同时也握有了最大的可能性。

这就是《老子》的“道”“器”之论。它是关于世界的两种理解方向。往实处看，是纷繁复杂的万物，是形象各殊的“器”；往虚处看，不仅“万物负阴而抱阳”，皆是两分对偶的存在者，而且有着共同的来源“朴”，朴散则为器。朴也是“道”的存在方式，是“道”的原真状态，是阴阳未开、负抱不定之时的“道”。朴散则为器，“器”又是“道”的展开，“道”成“器”而不与“器”争，虚静为小而莫能臣之，莫能屈之。



小而不失独立自尊的人格。“器”是“道”的显现，投入了许多智、勇、巧、力的功夫，“器”可损而“道”长存，“器”损之又损，可以见“道”。“道”是不可损毁的本体。

(五) 通向形而上学之路，“大”和“善”

形而上学的思想在《老子》是自觉的。书中关于“大”存在者和“善”存在者的论述，都表现出超形脱象，轻“器”而重“道”的形上取向。他说：“孔德之容，惟道是从”（《二十一章》），王弼注：“孔，空也，惟以空为德，然后乃能动作从道”。“道”尚空虚，是实在之物的否定力量，故而“道之为物，惟恍惟惚”，它们比实在之物更坚实，更是精信不灭。“大”者和“善”者也具有恍兮惚兮的品质，“大”者和“善”者即近于“道”者。抽象的“道”是纯粹的无，道也见“器”，名也见“器”，根本无法把握，于是可以根据“大”者和“善”者近于“道”的存在品质，作“道”的境界把握。因为恍惚中包含着更加充实地更为高级的实在；更加充实，是指其更多的变化可能性，更多的内容可能性；更为高级，是指其更为本根的秉性，是使其为“大”和为“善”的力量。《老子》说：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皁，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。

《第十四章》

惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？

《二十一章》

这里说的就是恍惚近“道”。“众甫”训为万物，“阅众甫”即看万物，即纵横视野而统观万物。在这种视野下，世界尽收于眼底，有形之“器”的差异趋于朦胧，万物之精、万物之信，“器”的个性在大视野中朦胧模糊了，显出其“道”的本真存在，接近于“道”的真实。因此，欲观“道”的实在，就必须有精神的制高点，鼠目寸光不行，鼠目寸光总是斤斤计较于眼前一事一物的得失祸福，看得见的东西遮掩了“道”的本体；匍匐而行也不行，匍匐而行总为近处的物象而遮目，得一二而失全局，见“器”而失“道”。欲得“道”，唯有挺直脊梁地站起来，方可获得持久的精神制高点，拥有宽阔的视野。视野愈大，“阅众甫”的效果愈好，愈能趋近“道”的境界。只有大的视野，追求精信本真，才有超越形象之累的更大可能，发现存在的真谛。因此，视点之高，视野之阔，就是看到形象背后那“大”的东西，走向形而上学。

“大”和“善”，远“器”而近“道”，是形而上学之路，为心性之本。反之则心性迷失。《老子》说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（《十二章》）人或许能得到某种程度的满足或欢娱，所付



代价却是人为物役，失去人格的独立和自尊。“宠辱若惊，贵大患若身”，当然不能自主。“贵大患若身”，患在斤斤计较“吾身”得失，“故贵以身为天下，可以寄天下。”（《第十三章》）“身天下”和“寄天下”，是“大”和“善”的致道之路，也是“士”的历史责任。关于“大”的存在论意义，《老子》说：

万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

《三十四章》

上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。道隐无名，夫唯道善贷且成。

《四十一章》

大成若缺，其用不弊，大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

《四十五章》

这些“大”，皆非形体之大，而是类的大、抽象的大、视野的大、回归于“道”的大，也是远离于“器”的大，因而明确地具有形而上学的意义。由此所产生的实践原则，就是不拘于形，以“道”为本的行为方式，它与基于智、勇、巧、力的行为方式不同，称作“善”。这样的“善”，包含着认知之善、伦理之善、审美之善、价值之善，但又比它们的层次更高，是最根本的存在之善。这种“善”要求人们不为形象所役所困，不因物迷道，不去计较一事一物的长短，不去争取一物一欲的得失，与“道”同在，和光同存，长生久视。《老子》说：

善行无辙迹。善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无开楗而不可开，善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物，是谓袭明。故善人者，不善人之师，不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙。

《二十七章》

善建者不拔，善抱者不脱。

故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。

《五十四章》

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。

《六十八章》

这些“善”都体现了以“道”为本的原则，不作形而下的计较，追求形上之德，形上之功。



至此,可以看到,形而上学的一切理论准备,在《老子》这里都已完成。它甚至已经具有了“万物负阴而抱阳”的命题形式,这个命题作为存在论模型,具有宇宙论的普遍意义,《老子》虽然没有写出“一/--”的符号形式,但书中所有的概念,都具有两分对偶的形式。《老子》对于存在,已经有了明确的“道”“器”之分,有了超越具体对象之“大”的存在,有了区别于斤斤计较的“善”的行为,它们是“士”当所致,也是“道”的要求。这就是《易》《老》相通。在我看来,《老子》之书是不是解《易》之作并不重要,重要的是,它是中国形而上学发生的一个必经的环节。

剩下的问题是,“阴阳”概念如何变成易学的基本概念,“万物负阴而抱阳”如何演变为“一/--”的符号形式。到目前为止,易学和“阴阳”还是互不相干的两大文化传统,它们是怎样汇聚成统一的文化力量的呢?

四、孔子:阴阳观念与易学的结合者

“阴阳”观念发展到《老子》,达到了形而上存在论的思想高度,但这时的“阴阳”,还未在易学中取得地位,还未成为易学观念。易学自身无“阴阳”观念的传统,占筮易学只讲命运,不道“阴阳”,《周易》经文不道“阴阳”,《左》《国》筮案不道“阴阳”,早期发生的《易传》篇目也不道“阴阳”,直到《彖传》时,才开始了“阴阳”解《易》。易学与“阴阳”的结合,是一个历史的过程,而且出现得相对较晚,绝不是某些权威学者所说的那样:易学从“阴阳”概念出发,而后有八卦,再而后有六十四卦。“阴阳”观念绝不是易学的起点,而是《易传》借鉴而用的理论武器。

“阴阳”观念与易学的结合,关键是要在易学中找到合式的安身之所,有此安身之所,易学和“阴阳”之两大传统便可稳定地结为一体,否则,它们的结合就会是临时的、不稳定的。这样的安身之所,最后终于被找到了,那就是以“--”称“阴爻”,“—”称“阳爻”,从而《周易》文本的所有符号,都具有“阴爻与阳爻复合体”的形式,“阴阳”才成为颠扑不破的易学概念。“--”、“—”皆是“一/--”单体,卦画皆是“一/--”六联体,卦象皆是“一/--”三联体,它们都成了“阴阳”观念相复合之非常完美的符号形式。《周易》文本的符号体系因此而“阴阳”化了。

至此,“易以道阴阳”的命题才得以成立,“万物负阴而抱阳”命题方可更新为“一阴一阳之谓道”的形式。但是,这一切只是它们结合过程的结果,这个结果来之不易,来了就使易学的面貌一新。但结果首先就是结果,不能把它倒置为前提,传统易学和一些易学家的不幸在于,他们把这个结果当作前提,当作无条件的易学前提。

易学与“阴阳”的结合,始于《周易》解释义理线索的发展,义理解释之初尚无“阴阳”,当义理解释还停留在卦象和卦画的层次上时,“阴阳”之象袒露得还不清楚,“阴阳”概念还未能在易学中找到稳定的安身之所。只是当卦位关系释《易》兴起,爻画的独立性显示出来之后,“阴阳”与爻画相对应,才在易学中稳定地安下身来。具体



地说，直到《彖传》才开始“阴阳”解《易》，这时的阴阳观念是带着“大宗嫁妆”来的，特别是赠与易学以两分对偶的存在论模型。两大文明传统开始发生汇合，缔造了中国形而上学母题，开创了“易以道阴阳”的新局面。在这个过程中，始作俑者是孔子，他把“阴阳”观念用于易学解释，使易学解释的基点转向两分对偶的阴阳存在论，促成了“一阴一阳之谓道”母题的实现。

（一）孔子的贡献

孔子作为易学与“阴阳”结合的思想大师，必须具备的条件是对两者都有深厚的修养，必须同时具有关于易学和“阴阳”观念的前理解，才能作出使它们相结合的新理解。孔子的易学思想来源有，他的有生之年，一方面是占筮易学还在继续，他曾嘉许过“梁山占”，自己也有过占筮的实践；另一方面是《易传》的许多内容已经发生，“象思维”已成强大的理性文化趋势，早期《说卦》《杂》《序》皆已鸣世，令韩宣子惊叹不已的《大象》（《左·昭二年》），就发生在孔子的故乡。它们不可能对孔子无所影响。孔子学无常师，所师之人不可避免地有当时之“史”，孔子读《易》“好其文辞”，“文辞”中也不可避免有《易传》的成分。这些在孔子易学中都是有所表现的。但这些文献中皆无“阴阳”观念，易学至此还“不道阴阳”，孔子的“阴阳”观不从易学中来。但由《易传》发生而生成的“乾刚坤柔”的思想，也具有两分对偶的品质，它们为日后“阴阳”观入主易学，作了发生学上的准备。

孔子之“阴阳”观的问题，传世文献记载很少，以往的学术也很少讨论这个问题，但自马王堆出土材料公布之后，孔子以“阴阳”解《易》的文献即浮现于世，孔子的“阴阳”观就是学术界再也不能回避的问题。“阴阳”观念的发展过程甚是漫长的，作为农业民族与世界的基本关系，成长于“史”而激昂于“士”，都会通过各种渠道传递至孔子。作为这个方向的最高成果，“阴阳”观念通过《老子》而实现为“阴阳存在论”模型，这样，孔子就有可能站在存在论的高度上，点评易学，使易学与“阴阳”相结合。此时，易学和“阴阳”观念都已不是原始的，它们各自承载着丰厚的历史文化，汇聚到一起。

这里又涉及到老子与孔子的关系问题。有“孔问老”的故事吗？有两种主要观点：一种是承认“孔子问学于老子”，把老子当作是孔子的思想来源之一，这种观点有大量文献支持；另一种是从儒道分立的学派之论出发，不承认“孔子问学于老子”，不愿意有人遮掩“孔圣人”的光辉，不愿意看到“儒道分立”的理论前提被打破，对“孔问老”的文献作证伪处理。我是明确支持前者的。并特别认为，“儒道分立”首先是一种结果，它和诸子百家的出现一样，需要许多条件才能够成立。易学从《经》到《传》的发展，正是必居的条件之一。

孔、老之世，中国文化的精英层，正发生着由“史”向“士”的转移，新兴之“士”，尚不足以分化成学派，不存在学派之争。学派是“士”文化的产物，“士”尚不



成气候，如何作学派之争？后世学派林立、门户森严，学派的特点显得突出，是因为有“士”的广泛基础。孔、老之世，王官之学弛废，民间之学方兴，“士”的基础是非常幼弱的，“士”主要是站稳脚跟和进入角色。“孔子问学于老子”，正是这种关系的表现。这样的故事当属真实，儒、道两家的典籍均有记述，那些证伪文章都还缺乏应有的份量。站稳脚跟主要是把历史文化全部地继承下来，进入角色则主要是把人从巫氛下解放出来，追求理性的社会关系和生活。这种继承和发展的关系，是“史文化”过渡为“士文化”首当其冲的任务，“士”还不足以分化为学派，“儒道分立”还不是事实。对于理性生活来说，形而上学就是它的原则，老子看重这个原则，孔子也看重这个原则，他俩的立场是完全一致的。老子的贡献在于提出了“道”本体论和“阴阳”存在模型，孔子则利用它们来解释易学，即易学解释向着“道”和“阴阳”敞开，使两大传统发生视野融合（Horigonnerschmelzung）。他说：

《易》之义谁（唯）阴与阳。六画而成章。曲句焉柔，正直焉刚。六刚无柔是谓大阳，此天之义也。□□□□□□□□□□方。六柔无刚，此地之义。天地相衡，气味相投，阴阳流刑（形），刚柔成章。

帛书《易之义》

这是易学与“阴阳”观念相结合的春雷乍响，一下子把《周易》文本上的符号，纳入“阴阳存在论”模型。结合的根据是爻画形状的两分对偶，“曲句焉柔”对偶“正直焉刚”。“三”在马王堆帛书中和阜阳竹简中皆作折弯之状，其形“曲勾”，有为柔为阴之象；“三”的形状则呈“正直”，有为刚为阳之象。两者对偶互补，排列成六联体或三联体，从而全部《周易》的符号系统，皆是对偶互补之两种爻画的复合体，皆是“一/--”的复合形式，也皆是“阴阳”的复合形式。故而“《易》之义唯阴与阳”，“天地相衡，气味相投，阴阳流刑（形），刚柔成章”，《周易》文本获得了统一的“阴阳”解释，“阴阳”观念也藉“一/--”的符号体系，在《周易》文本中获得了永久的居留权。这不是原始的事件，从现有的资料来看，“阴阳”解《易》是孔子的首创。

值得注意的是，孔子活着的时候，是不知有爻称的，他的“《易》之义唯阴与阳”，在爻画层次上是理性的直觉，还没有明确的“阴爻”“阳爻”的称呼。由于当时尚无爻称，故没有在爻画层次上明确称述，孔子之“阴阳”与《易》的结合，在卦象如卦画的水平上说得很明白，“阴阳立卦”，“六画而成章”皆是。这里包含着“一”与“--”爻画阴阳对偶的意思，但就是没有用到“阴爻”“阳爻”的名称。这里有“隔一层薄纸”似的感觉，“这一层薄纸”，是筮书《周易》文本和“阴阳”观念之间的传统隔膜，筮书《周易》本无爻称，它与“阴阳”观念的名称对应，只能在爻称出现之后。当爻称出现后，这层隔膜便自动脱落。这也许是孔子易学中具有诙谐色彩的一个情节，他坚



持以“阴阳”观念解《易》，却不曾说过“阴爻”“阳爻”。这并不奇怪，就如我们能详细画出某物的图形，而说不出该物的名称一样。

孔子以“阴阳”观念解《易》，把两大文明方向结合起来，对中国形而上学作出了重大贡献。他的贡献可具体化为四个方面：开辟“阴阳”解《易》的方向；为《说卦》加冕；重排八卦次序；“道”是世界的自觉过程。以下分述之。

（二）开辟“阴阳”解《易》的方向

《易传》兴起之后，以“刚柔”解易有之，《杂卦》云“《乾》刚《坤》柔”即是。《说卦》之二阶段，也以“刚柔”作三、三之取象，与三象天、三象地相配，便有“天刚健”、“地柔顺”之意，也是很合理的。《大象》继承了这样的传统，释《乾》《坤》曰：“天行健，君子以自强不息”、“地势坤，君子以厚德载物”，亦是非常精彩的思想。尽管精彩，但皆未真正达到形而上学的理论高度，不具存在论模型的意义。“刚柔”、“天地”的对偶，显然缺乏“阴阳”对偶的那种高度抽象的概括能力，说“万物负刚而抱柔”或“万物负天而抱地”，就有些勉强和表面，显然不如“万物负阴而抱阳”的模型优越。一方面，“阴阳”观念能够兼容“刚柔”、“天地”等多种对偶两分的关系，人人对它非常熟悉，非常容易建立起对偶两分的相像关联，切合易学变革以来“象思维”的传统。另一方面，“阴阳”又更加惚恍而近“道”，“道”是存在的最高本体，是高于刚、柔、天、地的理论境界。因而“阴阳”取代“刚柔”、“天地”释《易》，是必然的理论趋势。孔子使这个趋势变成现实，提出了“易之义唯阴与阳”的命题，“阴阳”作为思想原则进入易学。和“《乾》刚《坤》柔”、“乾为天，坤为地”相比较，“易之义唯阴与阳”显然展开了更广阔的视野，拥有更高的理性价值。同时，“阴阳”与易学两大文明传统汇于一起，将产生高阶的文明形态。

在孔子易学中，“易之义唯阴与阳”绝非孤立的命题，它表现为一种以“阴阳”观《易》的解释立场，“阴阳”存在论模型成为解释模型，《易传》因此而表现出新的理论方向。“阴阳”解《易》能广泛见于孔子易学，他说：

《易》屡称于龙，龙之德何如？

龙大矣，龙刑（形）颺（迁），段（假）宾于帝，倪神圣之德也。高尚行摩星辰日月而不眇，能阳也；下纶穷深濡之濡而不沫，能阴也。

帛书《二三子问》

《妇（否）》者，阴阳奸矣，下多阴而环□□□□□……

万物之义，不刚则不能僮（动），不僮则无功，恒僮而弗中则亡，此刚之失也。不柔则不静，不静则不安，久静不僮则沉，此柔之失也。是故《键（乾）》之“亢龙”，《（大）壮》之“触藩”，《句（狗）》之“离角”，《鼎》之“折足”，《鄱（丰）》之“虚盈”，五铤者，刚之失也，僮而不能静者也。《川（坤）》之“牝马”，



《小畜》之“密云”，《句（狗）》之“适属”，《渐》之“绳妇”，《肫（屯）》之“泣血”，五繇者，阴之失也，静而不能动者也。是故，天之义，刚建僮发而不息，其吉保功也。无柔戕（救）之，不死必亡。僮阳者亡，故火不吉也。地之义，柔弱沉静不僮，其吉保安也。无刚戕之，则穷贱遗亡。重阴者沉，故水不吉也。

在下为潜（潜），在上为亢（亢）。人之阴德不行者，其阳必失类。《易曰》“潜龙勿用”，……

《易》之要，可得而知矣。《健（乾）》《川（坤）》也者，《易》之门户也。《健》，阳物也；《川》，阴物也。阴阳合德而刚柔有体（体），以体天地之化。

帛书《易之义》

以上所引的“阴阳”解《易》，是以前的《易传》中所不曾有过的，是孔子将“阴阳”引入易学。从中不难看到，“阴阳”解《易》既保持了刚柔解《易》的义理传统，又超越了这个传统，使之置于阴阳观的开阔视野，强调了易学存在两分对偶的品质。这种视野的拓展，是精神脊梁的挺拔，也是理性能力的深邃。

（三）为《说卦》加冕

卦象释易开始了《易传》发生的里程。《说卦》作为八卦取象之书，积淀着不同阶段发展的文明成果。前三个阶段的内容表现为取象的思维进展，第四个阶段则是对全部取象的理论思维进行概括。理论概括的文字表现是《说卦》的前三章，它最后才完成，宛若人打扮停当后最后再戴上帽子，这前三章就是《说卦》的“帽子”。宋代林栗、周燮已经意识到这个“帽子”与其后各章不相一致的问题，近来，台湾学者叶国良与外国易学家舒茨基（Lulian Shchutshii）也认为，《说卦》实含有两部分完全不同的文字，开首的一小部分（前三章）近似《系辞》，其余大部分则似《杂卦》。在引述了这些研究后，李学勤先生指出：

《说卦》前三章有自己的特点，乃是客观的事实。通过上述中外学者的看法更得到印证，帛书《易传》的出现，把这个问题最后地解决了。^①

何谓最后解决呢？那就是帛书的出土，证实了《说卦》前三章的作者是孔子。即孔子对《说卦》作了理论的加冕。李氏所说的“帛书《易传》”，有一部分现在称作“帛书《易之义》”，其中可以读到：

赞于神明而生占也，参天雨（两）地而义数也，观变于阴阳而立卦也，发挥于刚柔而生爻也，和顺于道德而理于义也，穷理尽生（性），而至于命□□□□□

① 李学勤：《周易经传溯源》第222~223页，长春出版社1992年版。



□□□□□理也，是故位（立）天之道曰阴与阳，位地之道曰柔与刚，位人之道曰仁与义，兼三才（才）两之，六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六画而为章也。天地定立（位），山泽通气，火水相射，雷风相搏，八卦相厝（措）。数往者顺，知来者逆，故《易》逆数也。

帛书《易之义》

这就是《说卦》前三章的基本内容。这里不言如何取象，而是一篇“象论”，以“阴阳”论“象”，对八卦取象作理论总结。就思想性而言，它仍属于“阴阳”解《易》的范畴，但在层次上却深入了，深入到卦象的层次上，讲“象”的“阴阳”观问题。至此，前几个阶段八卦取象的发展，便全部汇集在“阴阳”观的旗帜下，获得了统一的理论观照，演作两分对偶的存在形式。

（四）八卦的重新排序

八卦取象发展至第三阶段，即世界观性质的伸展阶段，作为时间之象、作为方位之象，八卦已经有一个明确的周期性排序。这个排序的基础，是万物的生长之序，所谓“出乎震、齐乎巽、见乎离、役乎坤、说乎兑、战乎乾、劳乎坎、成乎艮”是也。由此可得到一种八卦排序：

即“震→巽→离→坤→兑→乾→坎→艮”，

后世通称“后天八卦之序”。在这个八卦次序中，没有对偶两分的观念，互偶的两卦不作对称分布。这种八卦次序，孔子是熟知的，他在讲述《损》《益》之道时，就是利用“后天八卦次序”所对应的季节关系，说明“春夏受益，始吉终凶；秋冬受损，始凶终吉”的道理的。但由于“后天八卦次序”不符合“负阴抱阳”的存在论模型，不符合两分对偶的思想原则，与“阴阳”解《易》有所干碍，于是孔子对其进行了改造，他提出了新的八卦次序，使新的八卦次序具有完全的两分对偶形式。此所谓“先天八卦次序”，它叫做“天地定位，山泽通气，火水相射，雷风相搏”，图形皆对偶两分状：

“三/三；三/三；三/三；三/三”。

先天卦序完全采取两分对偶的形式，非常完整的反对称，这是“阴阳”解《易》在八卦排列秩序上的特化表现，八卦排列的每一个环节，皆作“负阴抱阳”的对称状。这样，先天卦序两分对偶的排列，事实上就是中国形而上学的卦象排列示意图。后天卦序和其他的任何卦序，都不可能产生这样的排列效果。若将先天卦序作环状配置，即是“阴阳鱼”的互相环抱，著名的太极图就是由此而来。若是外圈再作六十四卦的环状配置，就是“伏羲六十四卦圆图”。太极图和“伏羲六十四卦圆图”的图形特点，即是“一阴一阳之谓道”，即是对偶互补思想的印章，也是中华民族精神的哲学图徽。易



道西行之后，它对西方思想和现代科技的基础理论，都产生了深刻影响^①。

八卦次序作对偶状的重新排列，是易学思想的重要进步。它突出地强调，卦象排序在“阴阳”观照下所产生的变化。这是孔子在《说卦》的加冕辞中表述出来的，是孔子把“阴阳”观引进易学所产生的积极成果。这也同时澄清了历史上以讹传讹的伪说，复原了易学思想进步的印迹。

易学史上，“先天”与“后天”有过很多无谓的争论。人们将孔子所重新排定的卦象顺序称“先天八卦”，根据是《文言》有“先天而天弗违”的说法，以“伏羲”之名冠之；而将早于孔子的八卦顺序称作“后天八卦”，根据是《文言》有“后天而奉天时”的说法，以“文王”之名冠之。这种说法本毫无道理，“根据”也不过从本本出发，望文而生义，没有一个基准。在“圣人作《易》”的观念笼罩下，人们看不到“阴阳”观念是被引进易学的，看不到“阴阳”观念引进易学后所产生的思想进步，相反，这种讹传反倒被当作真学问，一代一代地流传下来，被视作正宗，被视作常识。哀哉！帛书易类文献出土后，卦序之辩曾很热闹了一阵子，但这个本应澄清的伪说却无人问津，推其原因，可能是人们没有去考虑中国形而上学发生的问题，仍然以为易道“阴阳”原本天经地义，故而不察八卦次序的变更，是“阴阳”观念引进后的重大变化。

（五）“道”是人对世界的理性自觉

《老子》论“道”，思想很深刻，语言却晦涩。通篇以象取喻，不曾明确回答“道是什么”的问题。全书贵柔尚雌，富于包容精神，强调对偶两分的自然和谐，也有利于自己的生存。但在表达这些大智慧的同时，也表达了消极的人生态度，似乎悟道证道得道的过程，是向愚昧童蒙的回归，是遁世的无所作为，无为而无不为。老子之“史”的身份和“士”的内涵，发生着深刻的人生冲突。

孔子也承认“道”为最高本体，也承认这个本体总表现为“阴阳”对偶的关系，故而他也不遗余力地把“道”、“阴阳”与易学结合到一起。孔子作为新兴之“士”的真正代表，肩负着积极干预现实生活的历史责任，他不同意遁世而无所作为的证道之路，而是在积极践“道”的进取中砥砺人生。他说：“尊威精白坚强，行之不可挠也”，“君子智（知）难而备之，则不难矣；见几而务之，则有功矣，故备难则易”（帛书《二三子问》）。这样的议论可以找到很多很多。因此，就“道”的概念而言，在《老子》那里，总是显得莫测高深，在孔子这里，却是理性的人生自奋，是君子人格的磨炼，是修身养德致知的进取。他说：

① 几年前，我曾用严格的几何学的作图方法，按邵雍的“先天卦序”对偶作图并着色，获得非常满意的“阴阳鱼”环抱图形。理论分析表明，不唯邵雍卦序，任何二进制数区段作相同的图形处理，都可得到同样的图形。由此可知，“阴阳鱼”太极图与“一/一”是同构的，与一切二进制数列也是同构的。



《损》《益》之道，足以观天地之变，而君者之事已。是以察于《损》《益》之总者，不可动以忧。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之道也，此谓《易》道。

故《易》又（有）天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳。又地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。又四时之变焉，不可以万物（物）尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟之。变以备其请（情）者也，故谓之《易》。又君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不□百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志（至）善。能者繇一求之，所谓得一而君（群）毕者，此之谓也。《损》《益》之道，是以观得失矣。

帛书《要》

这段文字的内容很丰富。就“道”而言，它抹去了“道可道，非常道”的那种玄虚，使之安放于世界之中，表现为对世界的理解、归纳和抽象，是世界理性的自觉。曾经说过，“世界”是人独有的存在，动物只有“环境”，“世界”中无疑有许多环境的内容，但也包含着环境中不曾有过的情感、价值、记忆、联想、信仰、原则、追求、喜和烦等等。世界的自觉，即不是放任各种成分自流，而是作崇高目标的追求，以完善和美好自己的人格，使自己的人格合于“道”所规定的“德”。用孔子的话说，即“士志于道”（《论语·里仁》）。“道”的本体论价值，孔、老是一脉相承的：但履践“道”的方式上，他们分歧了，老子西出函关逃于“史”，孔子则把“志于道”当作人生，立万世“士”表^①。

“道”与易学的结合，就有“天道”、“地道”、“人道”，有八卦，它们皆是“道”或“易道”。得“道”之途，学易之道，在于完善自己的目标、知识和人格，在求于志善，不时不宿、不日不夜、不卜不筮地孜孜以求者，方可达到顺以辞令、顺乎天地之“道”的境界，谓之“得一而群毕”，获得人的自由。这个过程，是一个由具体到抽象，再由抽象反观具体的理性往复过程，亦是一个不求神灵、砥砺意志、勤问苦学、向美求善的价值过程。在这里，“道”的本体根性未变，“阴阳”之对偶两分关系未变，变的是价值取向，“道”在心中，贯彻着人生，它是对于世界的自觉，是实实在在的人生追求，是“士”人格的真正标尺。“士”不再是古代社会中“史”的副役，而是有“志于道”的社会砥柱。

形而上学不能脱离主体而游离存在，是“士”的生活。

① 参见成中英：《士与中国文化》第一、二两章，上海人民出版社1987年版。



五、“象思维”的最高抽象

形而上学同样也不能脱离思维特征而孤立存在。相反，它是思维特征最高度的抽象。中国的形而上学，也是象思维的最高抽象。

“易之义唯阴与阳”，是结合易学和“阴阳”的关键命题，是孔子对易学的贡献。他重新排定卦象秩序，使其具有“三/三；三/三；三/三；三/三”的对偶形式。这同时也是卦象层次上的阴阳互补，使其“阴/阳”互补为中性，为“中庸”之象。抽象的符号形式即为“一/--”。这种思想之所以在后世产生广泛和强大的影响，原因就在于它顺应了“象思维”的抽象要求。

(一) 卦性问题

卦画本无所谓卦性，但当卦画分解为卦象，即产生了卦性问题。卦性是一个新问题。占筮易学无卦性问题，六十四卦时，䷁是纯“一”的六联体，䷆是纯“--”的六联体，显得很特殊，其余的各个卦画，皆无所谓卦性，皆是刚柔相迭、六画成章。但卦象就不同了，它是“一/--”三联体，符号中的“一”、“--”总是不均对，故而有卦性问题。是纯“一”的三联体，是“一”的奇数；是纯“--”的三联体，是“--”的奇数；同时，三、三、三之三卦象，“一”亦为奇数，与“三”相类；三、三、三之三卦象，“--”亦为奇数，与“三”相类。这种爻性奇偶的明确划分，显出了卦象的卦性，是占筮易学不曾遇到的新问题。卦象呈奇偶的性质，是类群性的，表明存在着更高级的分类原则。当孔子说出“天地定位，山泽通气、火水相射、雷风相搏”之时，这种更高级的分类原则就被呈现出来，它就是对偶两分原则，使卦象在分类后有合式的秩序关系。在爻称产生之后，“一/--”与“阳/阴”明确地对应结合之后，卦性就归并到形而上学母题中去。--为纯阴卦象，一为纯阳卦象，其余六卦象，也按照“阳卦多阴，阴卦多阳”得以统一处理。由此看到，卦性问题的指向“阴阳”，是卦象符号通向形而上学的桥梁。

(二) “象思维”的最高抽象

“象思维”的本质特征，是象符号与所指对象维持相像关联。其相像关联，可能是形象的“像”、可能是性状的“像”，可能是会意的“像”、也可能是它们的引申“像”等等，总之，不是完全形式化的“能指—所指”规定，而是有“相像”意义的“能指—所指”关联。八卦取象，是以八种“象符号”与世界中的存在者建立相像关联，每个“象符号”都能作多种取象，与多个系列的存在者发生相像关联，从而八卦符号就是相像关联的一种抽象形式，于是，世界不再是存在者们的逐个罗列，通过八卦就得以系统地显示。但刚才已经指出，卦象不是最高的抽象形式，卦象的继续抽象走向“阴阳”的两分对偶。这样，八卦所象指的世界，就通过八卦自身的抽象，达到了更高层次的抽象，实现两分对偶，这种高度抽象的路线与“万物负阴而抱阳”的存在论模型



同功。

“阴阳”与世界万物发生相像关联，即“阴阳”能指象万物，万物皆为“阴阳”所指。在《老子》那里，是“万物负阴而抱阳”的论证，在孔子这里，却是关于卦象性质的进一步归纳，两者的路径不同，但殊途而同归。《老子》的论证是非形式化的，他以不可枯竭的智慧，向人们展示世界的对偶相关性，其方法可称为现象学的；孔子把《老子》的结论用于易学，“《易》之义唯阴与阳”，功夫却用于卦象性质上，卦象本身就是用作相像关联的“象符号”，因而孔子的工作可称作符号学的，是对相像关联这种思维特征的进一步抽象。老子与孔子，分别从不同的方向，实现着“象思维”的高度抽象，指向相同的形而上学。

“象思维”的抽象不同于形式的抽象，它以“象符号”为基础，把相像关联卷入理解。它很像现代哲学中的现象学（Phenomenology），直接由“现象”说话。“阳”相当于现象的敞开，但现象者不是赤裸裸的“A=A”，还有“它周围”的林林总总，符号“一”即阳光所照之象；“阴”为象的遮隐，但它不是无，不是“非A”，而是与“A=A”相对偶的林林总总，符号“--”即阳光受遮之象。象在这样的抽象中不曾“抽空”，最后总还有“敞开”或“遮掩”之象，即“阴阳”之象。这种现象具有统观性质，“惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物”，“A”和其他的成分相兼容。形式的抽象则不相同，抽象就是要“把象抽干净”，走向“要么有”或“要么无”的彻底（极端）状态，最后只剩下纯粹形式的“A=A”，自身的同义反复，它被确定为自明的，为西方传统的形而上学。与之相对的是“非A”，“非A”即A的“无”，“A=A”永远封闭在自我同一中。故而形式抽象的最高范畴是“有和无”，或“存在与非存在”，其“无”或“非存在”，是绝对的否定或纯粹的空洞。由此可以看到，“象思维”和形式思维在抽象路线上不尽相同的，其形而上的表现也是不尽相同的。

黑格尔辩证法是反对西方传统形而上学的，其思维方式仍然根植于形式逻辑的土壤。它的“对立面”，是“A”和“非A”形式的对立，它的“统一物”，是“A”和“非A”形式的共居一体，这里面全是形式的关系，看不出“象”的内容。因此，它的规律性也是无“象”的形式规定，例如“否定之否定规律”就表现为向初始物的复归，就是完全形式化的：“A”被“非A”否定，“非A”再被否定，就回归于“A”。因此，当“Law of the unity of opposites”被译作“矛盾对立统一规律”时，中国人就已经用自己的“矛盾之象”取代了“对立面”的纯粹形式，于内容虽然不伤，思维特征却已悄悄地发生了转化，“象”取代了纯粹形式，“矛盾之象”取代了“A”和“非A”的形式对立。过去，人们在评说《老子》或其他对偶范畴时，习惯用“朴素的辩证法”一语，这实际上是一种极不负责任的套话，不识中西形而上学的不同，不识中西思维方式的差异，也不识中国形而上学的重心，在“道中庸而极高明”。

海德格尔（M. Heidegger）无疑是20世纪最重要的哲学大师。他在批判西方传统形而上学的同时，也吸收了作为中国传统的“象思维”。他把自己的哲学基础叫做“现



象学”(这里不纠缠他和胡塞尔(E. Husserl)现象学的关系),哲学是普遍的现象学存在论^①。所谓“现象”,不是包裸本质而与本质相对立意义上的“表面浮现”,而直接就是存在者“现其象”,“显现其象”,不是本质藏在现象之后,而是本质也要“显现其象”。现象之所以重要,是因为存在者不能无象,自总要现象,即使存在者显示自身受到某种障碍,也可以通过指引关联(Verweisenbezug)将现象呈现出来,指示存在者存在。与“现象”相对的不是“空”,也不是“无”,不是黑格尔的对立面,而是“遮蔽状态”。“遮蔽”即“象”被遮,“现象”即“象”显现,“有象”即是存在者的本真状态。他把这种规定称作 *veritastranscendentalis*,即“超越的真理”,也就是现象学的形而上学。

虽然时跨两千多年,分属不同的文化传统,这个现象学的形而上学与中国的形而上学,是可以比肩而论的,从形式到内容,等式:“显现/遮蔽”=“阳/阴”,或“显现/遮蔽”=“一/--”,是可以成立的。等式的成立,有其内在的根据,正如它们都叛逆“A=A”一样。但是,这绝不是说它们两者就是完全的一回事。这里也丝毫没有夸张中国古代文明,以为它预见了现代哲学的意思,恰好相反,这里倒是要为古代文明寻求新的解释方向,海德格尔的“现象/遮蔽”之论,是有象思维两分对偶的一种现代形式。

对于海德格尔来说,他对哲学的反省就是质问“存在”,他以具有震撼力的智慧,批驳那脱离存在者的“存在”,“存在”总是存在者的存在,存在者就是现象者,不能现象是因为有所遮蔽,故而“存在”的一般形式是“现象/遮蔽”。对于中国先民来说,万物莫不有象,阳而显之,阴而隐之,显隐互偶,万物负阴而抱阳,故而存在的最一般形式是“阳/阴”。思维总是有象的思维,抽象而不能离象,“大象无形”,也是象在其中,显隐互补,阴阳两现。中国的形而上学,是“象思维”的发展结果,与西方传统大相径庭。

(三) 规范汉字的“形声”之象

说到“象思维”,就不能脱离语言文字而空论思维。中国形而上学作为“象思维”的发展结果,其最深厚的土壤,乃在于汉字就是负阴而抱阳的“象符号”。原始汉字是象形的图画字,以图形符号来表达意思,这时的文字的标准是外物对象,象形图画字的目标是“描摹的像”,主在外物。由图画文字走向笔画文字,是汉字的规范化,文字的标准由外物对象转向书写和阅读主体,主在于人。规范的汉字不再是描摹对象的图形符号,而是由笔画结构规范而成的语言符号,符号之主由外物转移至人。

由象形图画到笔画结构,是汉字由描摹对象到实行规范的根本转变,其文明进步的意义远大于“隶变”。“隶变”只是汉字规范化过程中的一个环节,只是由篆书规范

^① 海德格尔:《存在与时间》第47页,并参看该书第七节,三联书店1987年版。



向隶书规范的转变。由象形图画到笔画结构则是汉字从无规范到有规范，文字标准由物转移到人。汉字的规范也不是任意由笔画结构去规定汉字，用文字学家的话来说：汉字的发展是由象形到形声。

这个过程的时间很长，经历也宛延曲折，但方向和结果却很明确：一个形声字由声旁和形旁两个部分组成，声旁指示字音，字音和声旁有相像关联；形旁指示字义，字义和形旁有相像关联；声旁和形旁共同构成形、音、义完整的文字。就理论思维的取向来说，一个卦画分解为两个卦象，并通过卦象的复合而获得意义，和汉字规范走向形声，并通过形声而成为完整的文字，其理论方法是完全一致的。这就是说，易学由巫性占筮转向哲学理性，汉字由象形走向形声，其理性思维的走向是完全一致的。这种一致性，是中华文化不同于西方文化的一个基点，是我们民族的思想文化特色。在这个问题上，古文字学家做了很好的工作，他们以丰富翔实的大量证据，描述了这个理性发展的过程。与之比较，易学家则应感到汗颜，他们以“阴阳一八卦一六十四卦”的发展路线，扭曲了这个理性发展过程，使易学发展方向和汉字发展方向互逆。这在道理上是说不通的。

汉字的发展是由象形到形声，“形声”即是汉字的对偶两分。“形声对偶”的符号形式也即“一/--”，也可表述为“一阴一阳之谓道”。文字学家指出：

古人用阴阳认识万物，形声字最适于用上述思维方式来认识。就形声字这个统一体来说，它内部有形旁和声旁的对立^①，形旁和声旁这对立的两面构成了一个形声字的整体。就多数形声字来说，声旁在左而形旁在右。例如：

“江”字左侧为形旁“水”，右侧为声旁“工”。

“河”字左侧为形旁“水”，右侧为声旁“可”。

“禄”字左侧为形旁“示”，右侧为声旁“录”。

“禧”字左侧为形旁“示”，右侧为声旁“喜”。

秦汉以前的人认为，居于右者为尊，居于左者为卑。

既然如此，那么奠基于秦汉以前的汉字，也是以字的右侧为尊，左侧为卑的。

尊者为阳，卑者为阴。就多数形声字来说，是声旁为阳，形旁为阴^②。

这里的有些问题，后文还要进一步地探讨，但基本关系和基本结论是很清楚的。规范化的汉字作为“象符号”，其形声对偶的发展走向，正是“一阴一阳之谓道”或

① 对于我们时代的许多人来说，特别是谈到理论问题的时候，常常把“对立”一词作最大的泛化，把凡有差异的地方都理解为“对立”。这是一个时代的语病。在“对立”和“同一”之间，有很多过渡的状态，也有很多过渡性的词语，“对偶”即其中的最一般的一种，它就是“和而不同”。对汉字来说，“形声对偶”显然比“形声对立”更合式。

② 何九盈等编《中国汉字文化大观》第186页（张玉金执笔），北京大学出版社1995年版。



“一/--”形式的生动体现。中国的形而上学母题，不仅仅关系着《老子》，关系着孔子，关系着对《周易》符号的理解，关系着“史”文化向“士”文化的转移，它的根还深深地植入语言文字的土壤里，是汉字发展和规范的原则。

语言文字无疑是民族的最重要的标志，它的规范原则无疑也是该民族生存和发展的凝聚力量。西方文字，开始也是图画象形字，它的规范化道路是字母音序化，力图为每一个所指，规定一个形式化的字母音序的能指，一个词（字母串）指称一个对象。这个规范化的最高原则，也就是他们的形而上学“A=A”。在哲学的语言学转向中，形而上学也是不能回避的。

语言是思想的载体，思想就是使用语言，因而语言规则同时也是思想规则，思想规则不能脱离语言形式。文字是有形的语言，使语言可视。语言通过文字得以广泛而持久地传播，以更多的方式融入更多人的视野。文字使语言得以锤炼和精萃，得以完善和美。因而文字和思想也是密不可分的。以形式思维为特征的西方人，用字母串的音序形式来表达思想，字母串之间的音序关系由语法予以严格的规定，由此而实现具有意义的语句。这就是西方的字母拼音文字，它的存在是完全形式化的，形式化规定的字母构词和形式化规定的语法造句，就是西方语言学所一再炫耀的东西。这种形式化的基础仍然是“A=A”，一个词（字母串）严格地对应一个语言序列。因此，西方形而上学传统，与其语言文字的存在是完全协调的，也是其最高原则。

“象思维”与形式思维不同，但语言原则和思想原则的一致性，却是完全相同的。相像关联作为“象思维”的品质，也体现在语言文字中，单字用作声旁或形旁，其相像关联便立刻表现出来。汉字中的相像关联，开始时只是一种朦胧的意向，传统如此，习惯如此，大家如此，说不清道理，日用而不知。逐渐地，遇到了麻烦，要解决问题，终于找到了“形声相协”的解决办法，“形者象其义，声者象其声”，相像关联成为构字原则。这样，形声化实质上就是“负阴抱阳”的文字表现，一般结构式为“形/声”相偶，亦可写作“一/--”的形式。因此，汉字的规范化和易学哲理化，是同一思想原则的不同表现。这就是书易相通。

最早的汉字是由图画嬗变而来的，像其形，表其义，这就是象形字，其相像关联是在直观中实现的。有象物字，如“山”、“门”、“车”、“木”等等^①；有象事字，如“见”、“出”、“集”、“飞”等等；还有象意字，如“大”、“小”、“牡”、“牝”等等。但这种象形字是一种有形可象的视觉关联，对于无形可象的东西，如酸甜之类的味觉，香臭之类的嗅觉，软硬寒暖之类的触觉，喜怒哀乐之类的情感、仁我忠信之类的道德，空间、时间、战争、和平、充实、空虚之类的抽象等等，它就无能为力。于是就有了新的相像关联，即利用已有象形字的字音去记录无法象形造字之字的音读，所谓“本无

① 为印刷方便，所有字例都不写出其原型，在有关汉字学的著作中，读者很容易找到它们的原始写法。



其字，依声托事”是也。传统的文字学称此法为“假借”，孙常叙先生称作“象声”更为妥帖，以有字之声象无字之声。象声字是形声字成为体系的重要环节，它突破了视觉相像关联的局限性，把其他的感觉内容和抽象对象纳入相像关联的构字领域，使汉字记录汉语的视觉障碍涣然冰释。孙常叙先生说：

象声写词法犹如一把开山巨斧，它凿破浑沌，使蕴毓在图画文字中的写词因素脱化出来，质变成为词的书写形式——用以写话记言的文字。^①

“象形”和“象声”，共同塑铸了规范的汉字体系，在我们能够见到的古代文字中，象形和象声是同在的。李玉洁先生曾对《殷契粹编》作过统计，统计结果说：“全书共用字 20856 个，假借字数为 12701 个，占全书总字数的 61%”^②。象声之法的记音长处，造成了它的泛滥，弄得“本有其字，也要同声假借”，若在今天看来，确是“别字连篇”。古时虽无“别字”概念，但频繁地借字记音，势必造成文字的困难，造成“能指—所指”关系的混乱。象形之字，各自面目不同，有良好的区别性能而缺乏充分的表达手段；象声之字有良好的表音功能，但缺乏作为能指的区别功能。于是，汉字被逼上形声兼用的对偶轨道。文字学家指出：

把已有的字既作为表义符号又作为表音符号来看待，在组字上采取双管齐下的办法，用两个基本字来组合成一个新字，用其中之一表声，另一个表义，义不足以区别就用声去区别，形不足以区别就用声去区别。采用这种声义二合法就可以满足字的各种区别要求了。用基本字形成组字，三个字可以组成三组形声字，四个字可以拼出六组，五个可以拼十个，六个可以拼十四个，七个可以拼二十一个，八个可以拼二十八个，九个可拼三十六个，十个可以拼四十五个。依此类推，千百个基础字可以拼组成千千万万字。拼组的形声字如果再作为基础符号去参与造字，就可以造出天文数字的字来。^③

造字可以亿万千，所遵原则却只有一条：形声相偶。即“象形”和“象声”相结合，字音的相像关联和字义的相像关联相结合。这就是说，“形声”相偶是汉字的形而上学，是规范化汉字的存在方式。和字母文字的形式规定不同，汉字规则是“象思维”在文字发展中所表现出来的必然性。“形声”构字，即是“阴阳”之道，即是字的“负阴而抱阳”。张玉金先生在《汉字与传统思维方式》的标题下进一步指出：

① 孙常叙：《假借形声和先秦文字的性质》，载《古文字研究》第十辑。

② 王凤阳：《汉字学》第 394 页，吉林文史出版社 1989 年版。

③ 王凤阳：《汉字学》第 433 页，吉林文史出版社 1989 年版。



我国传统思维方式具有意象性特征。

传统思维是由象表意和由象知意的，这与汉字的结构非常类似。汉字使用的基本字符是形符和记号，它是以形符（类似具体的物象）和记号（类似于卦象）表义和索义的。可以说，汉字在使用字符方面的特点，是传统思维方式的特征在汉字上的投射。^①

关于汉字规范化和易学的关系，后文还将讨论。这里仅指出，中国的形而上学母题，见之于易学，实际上却根植于汉字的规范化土壤，就思维方式来说，它也是“象思维”之必然，是对中华民族理性化过程的总结。

六、阴阳概念进入《易传》

“阴阳”观念与易学，原本是各自独立发展着的。《周易》经文中不见“阴阳”概念，即《易经》无“阴阳”。这一点完全根据文献，且被许多易学家所重视。因而，“阴阳”观念与易学的结合，是《易传》发生过程中的事件。前面所讲的几点，比较理论一些，这里则专门讨论阴阳概念具体进入《易传》的问题。

较早成书的《易传》部分，是不见“阴阳”的。具体地说：

最早出现的是《说卦》，它的前三个阶段多讲取象之法，无“阴阳”概念参与，待到它的第四阶段，才出现“阴阳”概念。已经指出，《说卦》的第四阶段是孔子所作的加冕之辞，才有了以“阴阳”论卦的卦论。

较早成书的《杂卦》和《序卦》，也不见“阴阳”解《易》，它们以“刚柔”、“天地”论《乾》《坤》，两分对偶的思想格式虽成，但未入“阴阳”的圆通之境。到了《大象》，虽然义理解《易》已达到了相当高度，思想性很强，但仍无“阴阳”观念与易学结合的语言表现。“阴阳”与《易传》的结合，最早见于《彖传》，只有两条：

内阳而外阴，内健而外顺。（《彖·泰》）

内阴而外阳，内柔而外刚。（《彖·否》）

这里的结合，是卦象层次上的结合。《泰》䷊，上半卦为☰，下半卦为☷，故而内阳外阴，并依传统作补充说明：“内健而外顺”。《否》䷋与《泰》相覆相反，卦画为䷋，上半卦是☷，下半卦是☰，故而内阴外阳，且补充说“内柔而外刚”。这里的结合点在卦象上，是由“刚柔”、“健顺”水平的两分对偶，跨越到“阴阳”水平的两分对偶，由“刚柔”锤炼为“阴阳”。在卦画重卦象层次上，䷊与䷋的直接对偶，为数毕竟不多，

^① 载于何九盈等主编《中国汉字文化大观》第185页，北京大学出版社1995年版。



故而《彖传》的“阴阳”解《易》，展开的不够充分。“阴阳”在《周易》文本中还不能很好地“安居”。

《易传》发展到了《文言》与《小象》，“阴阳”与易卦的结合进了一步，深入到爻画的层次上：

潜龙勿用，阳气潜藏。

《文言·乾》

阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也。

《文言·坤》

阴凝于阳，必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。

《文言·坤》

潜龙勿用，阳在下也。

《小象·乾初九》

履霜坚冰，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也。

《小象·坤初六》

《系辞》中“阴阳”论《易》的情况更多，这里就不作列举。《易传》发展至《文言》和《小象》，其文本有一个明确的变化，那就是开始有了爻称，“阴阳”概念得以有枝可依。《小象》自不必说，各条语句前皆冠有爻称，而且语句中也使用了爻称，如《小象·屯·六二》：“六二之难，乘刚也”。《文言》之陈述，也使用了爻称，如：“初九曰：潜龙勿用”，“九二曰：见龙在田，利见大人”。这些都是称述爻称的，说明《周易》文本至此发生了重大变化。“有无爻称”！这是一种非常关键性的事变，但一直为传统易学所忽略，实证易学家们的“大胆假设”，也不曾问津如此。他们从来都不问一问：为什么只有《文言》《小象》《系辞》才有爻称？其他《易传》何以没有爻称？也不去问一问：爻称的出现，对易学意味着什么？

就眼下所讨论的问题来说，有了爻称就意味着爻画及其所对应的爻辞，获得了独立的资格，成为独立的易学对象^①。爻称就是对爻画的命名，在不曾命名前，爻画只是依附于卦画或卦象的结构性构件，命名之后，它就有了独立的身份，能以自己的名义行事和发言。爻称命名，恰如古代男子成年时的冠礼，未行冠礼之前，只是一个受庇护或被监护的孩童，行冠礼之后，方成为家族或公众正式承认的社会成员。因此，有了爻称，爻画或“一/--”单体与“阴阳”的结合才是可能的，没有谁愿与一个尚在监

① 人们会问：“爻画就在《周易》文本上，开卷即见，为何不是独立的易学对象？”问答曰：“当人们还不曾有这种意向的时候，人们就不会把它当作独立的对象”。例如，大多数人天天上楼下楼，但从不曾把哪一级楼梯当作独立对象，直到有一天，这级楼梯出现了问题（例如出现裂痕等等），它才会成为人们独立关注的对象。



护之中的孩童签订盟约；“阴阳”概念也因爻画的独立，与之相结合，在《周易》文本中找到了安居之所。

从此，“一”称阳爻，“--”称阴爻，它们皆是“一/--”的单体形式。这样，“阴阳”概念即赋予“一/--”以“阴阳”之义，“一/--”也成为全部“阴阳”概念的符号表达形式。这时，易学和“阴阳”两大传统就融为一体，爻画不再只是卦画或卦象的结构性元件，而它带着“阴阳”观念所集结的解释力量，对卦画或卦象进行着重新解释，同时也成为独立的易学对象。“阴阳”观念也通过“一/--”符号系统，承接易学所携带的历史和文化。所谓“《易》以道阴阳”，不是自古就有的事，它从《周易》文本有了爻称才开始。

易学与“阴阳”观念相结合，是两大文化传统的伟大汇合，“阴阳”易学化了，易学“阴阳”化了，“道”之本体有了更宽广的基础和更开阔的视野，新兴的“士”，也有了更尖锐的理论武器。在孔子易学中，我们已经能够见到这种结合的雄浑而瑰丽的图景，当命名后的爻画与“阴阳”结合后，每一个“一/--”单体皆能显出“阴阳”之妙，表现得更加辉煌。《系辞》即是闪耀着这种辉煌的篇章，其曰“一阴一阳之谓道”，使此辉煌成为不朽。

“一阴一阳之谓道”和“万物负阴而抱阳”，是等价的两个命题。通过归纳、通过演绎、通过“道生一、一生二、二生三、三生万物”命题的解释，《周易》和《老子》是完全沟通的。但在中国思想史上，前者显然更受到重视，被认为是更加基本的形而上学命题，原因何在呢？儒家独尊是原因之一，但不是全部。“一阴一阳之谓道”，把“道”和“阴阳”直接统一起来，是直接的本体论命题；“万物负阴而抱阳”，以“器”的存在论“阴阳”，是“通向”本体论的命题；故而前者更为基本，更形上。

从解释和领悟的角度来看，“一阴一阳之谓道”出自易学，身上流淌着“道”、“阴阳”、“易学”三种成分共同混成的血液，它与易学之“一/--”符号有着明确而直接的联系，逻辑上更为始源，更容易被解释，也更显生命力。易学藉此脱去了身上原初的巫氛，从根基上展开为阴阳之学。在易学中，“一阴一阳之谓道”不是一个孤立的命题，它向着多个方面伸展，有一群支持性的命题，这个命题群是理解世界的酵母，催化着理解向形而上学的攀升，是为精神的脊梁。孔子之“《易》之义唯阴与阳”等一系列命题，属于这样的命题群，在《系辞》中，还可以读到类似的命题。

通变之谓事，阴阳不测之谓神。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。



这些都是以易学的内容营养“阴阳”之道，以“阴阳”之道来展开易学。“《易》以道阴阳”，在《系辞》中已经呈现出来，中心主题即“一阴一阳之谓道”，把易学表现为以“阴阳”对偶为根基的思想理论体系。形而上学母题的形成，标志着新世界观的确立，标志着易学从根基上实现了理性化的转移，占筮易学从根本上为哲理易学所代替，《易传》大厦也在此处“封顶”。因此，以形而上学母题为标志，《传》前易学结束了自己发生的历程，全新的易学从这里开始。《周易》文本的经传合一，从此成为新易学的解释对象。

七、“阴阳”与爻称

爻称增补《周易》文本，使“阴阳”概念得以与爻画对应结合，最终以“—/--”形式在易学中安居下来，爻画“—/--”转化为以“阴阳”为意义的符号载体，从而卦象（“—/--”三联体）和卦画（“—/--”六联体），也都成为“阴阳”意义的复合体。这样，“阴阳”观念首先彻底地改变了《周易》文本的性质，“—/--”不再基于二者择一的命运选择，而基于以“阴阳”为象的两分对偶。“一阴一阳之谓道”，集中地表现了易学观的这一根本变化。

易学是从六十四卦开始的。当时的爻画只是一个方位上命运关怀的二者择一，但它并不独立地表示什么，需要六个方位的神灵关怀，才能决定一个卦画。其后的运作就交给了筮法，筮法不揭示符号的意义，而是假天命而行的形式变换规定，该形式变换规定的出发点和归宿都是卦画，密切与神灵关怀的意志力量相配合，使占筮易学表现为巫源性解释。待到卦画分为上下两半，六十四卦就表现由八卦所构成，八卦通过取象获得意义，成为“象符号”，六十四卦也因八卦取象而获得意义的复合，成为复合的“象符号”。这种解释切断了意义与神灵的联系，由“象”生成意义，易学因此而步入自源性解释。

自源性解释（从八卦取象起）开始了《易传》的发生，《周易》文本脱离神灵成为独立的解释对象，易学呈现出巫性渐消而理性渐长的新历程，也即范式转变。易学的自源性解释，展开为四条理性线索向前推进，它们相互促进又相互渗透，把易学视野从命运关怀下解放出来，走向境界的关怀。在这个过程中，卦象作为基本因子，对《易传》各篇都产生重大影响。对卦画和卦象符号结构的进一步分析，即是卦位理论。卦位理论通过卦画和卦象符号的结构位置关系对《周易》进行解释，从而爻画的作用被突出了，结构位置关系需要通过爻画来说明问题。但这立即就遭遇到文本困难。

《周易》文本是占筮易学的产物，是适应占筮需要而产生出来的筮书，它不可能在事前就准备好《易传》所需的爻称。筮书《周易》无爻称，是非常重要的易学史实，它可使一系列易学问题（如《周易》由筮书变为哲典；古易与“阴阳”无关等等）迎刃而解。证明“《周易》古经，原本殆无爻称”，是“五四”新易学的重要进展，本书多处引用了高亨先生的考察结果。李镜池先生说得更透彻：



统观《左》《国》所载的筮辞，全没有“九”“六”的说法。他不说，并不是他知而不用，实在他那时候还没有这种名词。若果有的话，为甚么讲筮占的地方近二十条，没有一处应用这些话？……所以我想，“九”“六”二字，在原始的《周易》是没有的，它的插入，当在战国末、秦汉间，为的是便于应用；创作的人物，当是作《易象传》《文言传》等儒生。^①

李氏的透彻处，在于明确了《周易》原本没有“九”、“六”之称，“实在他那时候还没有这种名词”，现在所见的爻称，是以后增补进去的。这是问题的关键。至于增补的时间和人物，李氏以他那个时代特有的疑古思潮，定为“战国、秦汉间的儒生”。这个时间是很靠不住的，马王堆出土的帛书《周易》，爻称俱全，是对疑古之论的最好驳斥。同样，高、李二前辈仅在考据水平上对待这个问题，仅在“是不是”、“有没有”的层面上作出回答，未作深入的追究。我因受“《周易》何书？”的长期困扰，在他们的启发下，逐渐对以下问题有所考虑：

第一，原始《周易》为什么没有爻称？

第二，没有爻称如何定爻？

第三，发生爻称的动力何在？

第四，爻称增补《周易》发生于何时何人？

第五，爻称对《周易》文本产生怎样的性质影响？

这些问题似乎只关系《周易》文本的变更，实际上，它对易学性质有着深刻的影响，同时也关系到中国形而上学的发生，兹作如下答复。

（一）占筮易学不需爻称

原始《周易》是应占筮之需而形成的占筮之书。占筮易学不需要爻称，因而原始《周易》本无爻称。前面已经指出，在没有爻称的条件下，一个占筮陈述“《A》之《B》”具有定爻功能，在占筮进行的过程中，就把需要作占断解释的爻辞确定下来，在这种情况下，还需要什么爻称呢？同时，筮法保证了占筮定爻的唯一性，保证了“神灵意旨的无上和无误”。这时如有爻称，对《易》文本来说是个额外的累赘，对占筮和筮法来说，则是亵渎神灵和操作干扰。因此，原始《周易》如有爻称，反倒是奇怪的事情。这就是对第一、第二两个问题的答复。

没有爻称，就意味着爻画“一/--”及其所对应的爻辞，在占筮易学中是完全被动的，不具独立性，看占筮的脸色行事。它们只是卦画符号的构件，从属于卦画，须经筮法的选择，才被获准解释，表现为对占筮的依附性。“《A》之《B》”定爻，虽然闪

^① 李镜池：《周易探源》第65-66页，中华书局1978年版。



烁着形式理性的光辉，但也赤裸裸地反映出《周易》文本对占筮的依附，形式理性被用作神灵崇拜的工具。

（二）爻称发生的动力，在于易学的变向

易学的变向，是占筮易学转变为哲理易学的范式转变。这个过程即是《周易》文本从占筮巫氛中解放出来，面对直接解释，由筮书转变为哲理之书。从占筮中释放出来，就是摆脱神灵、天命对思想的统治，砸破和取消筮法程式，让占筮陈述“《A》之《B》”成为毫无用处的东西。面对直接解释，即是把《周易》文本当作直接的解释对象，直接去阅读、引述、解释《周易》文本上的符号和语句，不再把它们和神灵联在一起，把占筮加于《周易》的一切限制，统统地扔到一边去。这种变革的首当其冲者，就是要破除筮法“《A》之《B》”的存在条件，由此，便发生了卦象，它破坏了筮法存在的条件，辟出一条自源性解释的易学方向。

八卦取象之后，卦画便不再是“不可分离的整体”，它的“部分”开始有了独立性。原本没有意义的卦象，反倒成为卦画意义的来源，自源性解释极大地拓展了《周易》的解释视野，卦画的结构解析显出很强的解释力量。沿着这个方向继续向前，势必追寻到卦位关系，即卦画结构的位置关系（得中，得位，乘、承、比、应等）对易学解释作何贡献。这一系列的问题都指向了爻画，而且必须以爻画为主词来回答问题^①，于是，爻画再也不能充当《周易》文本默默的螺丝钉，在解释的需求下，它要独立地站起来。这是易学思想的又一次解放，也是易学视野的再一次拓展。

占筮易学对《周易》的解释，沿着“《A》之《B》”所确定的对象进行，在占筮，方便而顺当，爻称是完全无用的。但要直接解释《周易》，拿着《周易》文本讲道理，没有爻称，就是十分麻烦累赘的事情。古籍中已经有所表现。

麻烦累赘的表现之一：是不占筮，却要沿袭“《A》之《B》”的定爻之法用《周易》说理。《左》《国》中的一些案例就属于这种情况，兹列于下：

郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：“无德而贪，其在《周易》，《丰》䷶之《离》䷝，弗过之矣。”

《左·宣六年》

知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》䷆之《临》䷒，曰：‘师出以律，否臧，凶’”。

《左·宣十二年》

^①《彖传》无爻称，就是这种情形，文辞虽美，但有笼统之嫌。《小象》有爻称，卦位关系就可直接称述。如“黄裳元吉，文在中也”（《小象·坤六五》）、“六二之难，乘刚也”（《小象·屯六二》）、“酒食贞吉，以中正也”（《小象·需九五》）等等皆是，这样就清楚明白多了。



子大叔归，复命。告子展曰：“楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以呈其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚，曰：‘迷复，凶’，其楚子之谓乎？”

《左·襄二十八年》

另外，《左·昭二十九年》记史墨与魏献子论龙，一气引用《周易》六条爻辞，也全部采用“《A》之《B》”的定爻陈述。这些案例都是引《易》而说理，都不曾有实际的占筮发生，但皆采用占筮陈述。这样的事，看来很滑稽、也似无理，分明是两张皮，却硬生生地糅在一起。但细想一下，就会觉得事必当然，解释进步了，文本没有变，势必会用旧文本去对待新问题。若是《周易》文本有了爻称，就不会有这般滑稽的事情。也正因为这样的滑稽，显出易学在变革时期的张力：一方面，是突破占筮框架去直接解释《周易》；另一方面，又不得不沿袭占筮的定爻陈述，沿用作为筮书的《周易》文本。这种张力，呼唤爻称的发生，呼唤《周易》文本的新生。

麻烦累赘之二表现在孔子易学中。他不用“《A》之《B》”的定爻之法而直接释《易》，其引述囿囿笼统、繁琐沉重，读来十分不便。其囿囿笼统的表现是：帛书《二三子问》《易之义》和《要》，援引《周易》语辞数十条，其援引表述一律是“《易》曰”、“《卦》曰”，难以得知所引何卦何爻。其繁琐沉重的表现是：引述无法用一般代称，而以语句中的词来指代其称，如“《健（乾）》之‘亢龙’”、“《鼎》之‘折足’”等是也。以孔子之力而显现这种不尽和谐的情况，透露出一个很重要的信息，孔子韦编三绝所读的《周易》文本，其上仍无爻称。

孔子不尚占筮，主张“不占而已矣”，不取占筮定爻之法是可以理解的，但在筮书《周易》文本改变的情况下，书上无爻称，如何称爻呢？以孔子之大智大慧，他只能极尽解释之力，而无法改变《周易》文本的传世存在。故而他的引《易》，只能要么囿囿笼统，要么繁琐沉重，以迁就文本的现状。孔子易学，是《易传》成熟过程最杰出的代表，他在援引《周易》时称述上的困惑，也是文化变革所产生的一种张力，张力之所指也是呼唤改造筮书文本，呼唤《周易》增补爻称。这种张力较之《左》《国》中的张力进了一步，全属理性释《易》的追求，排除任何占筮色彩。有迹象表明，孔子生前已有爻称的口头流传，只是尚未入书而已，《易之义》可见其端倪。孔子与爻称增补《周易》，只隔着一张薄薄的纸。

以上可以看到，将爻称增补于《周易》文本，是历史的必须。由占筮易学走向覆灭和代表哲理方向之《易传》的发生，造成了三支催动爻称生成的力量。

1. 卦画符号解放的力量

由于卦象的发生，出现了卦画的首次解析，蕴藏在卦画符号结构中的解释力量，突破筮法的限制而喷涌出来。这般支量的易学表现，就是卦画被分解为两个卦象，一个“—/--”六联体被分解为两个“—/--”三联体，“—/--”三联体取象，重新塑造“—/--”



六联体的意义。对于卦画符号来说，突破整体的限制，就是一种解放。它在解放中获得新的规定，在解放中获得新的意义源泉。

纯粹形式地讲，卦画分解为卦象，还只是解放的中间状态，“一/--”三联体还可以继续地分解为“一/--”单体。“一/--”单体究竟代表什么意思呢？这是卦象水平上不能回答的问题，因而暂时不曾继续分解下去。在《易传》的发生过程中，易学逐渐确立了以“刚柔”为标志的两分对偶思想，这种思想与“万物负阴而抱阳”的存在论相结合，即是“阴阳”观念对易学的总体把握，即是“《易》之义唯阴与阳”。

“阴阳”观念与卦画结合了，与卦象结合了，却还不曾最后地安居，因为它们都是复合体，得从容安排“居处”。但是，卦画与卦象的基元单位都是“一/--”单体，非“一”即“--”，若以“一”象阳，以“--”象阴，卦画与卦象符号便都有了新的、共同的意义来源，获得进一步的解放。这就要求爻画能够称名。

2. 由巫性向理性的转化力量

巫性的占筮易学通过筮法解《易》，以“《A》之《B》”句型定爻，故而《周易》文本成书时没有爻称。随着占筮的消亡，《周易》文本成为直接解释的对象，没有爻称就会出现称述障碍，难于用《周易》来说明道理。若沿用“《A》之《B》”的定爻之法，是不占筮也得应用占筮称述，与占筮的消亡之路相背；若采用“《易》曰”、“卦曰”的囿囿称述，又失之于含糊笼统；若采用“《乾》之‘亢龙’”之类的称述，又失之于繁琐沉重。因此，《周易》欲摆脱筮书的神灵性质而直接面对解释，就必须改变文本的筮书状态，增补便于称述、便于直接解释的爻称。

3. 卦位关系需要爻称

卦位关系作为《易传》发生过程中涌现出的新型解释关系，作为对卦画结构和卦象结构的深入认识，它描述与刻画的对象，实际上已深入到了爻层次。必须以爻画为主词，来说明卦位关系本身和所面对的问题。以爻画为主词，就必须有爻称，筮书文本上没有爻称，正是筮书文本落后于时代的表现，新型的解释要求文本增补爻称。如果没有爻称，卦位关系只能停滞于看图说话的粗糙水平。

以上三支力量都是解释前进的压力，它们的方向是一致的，敦促《周易》文本增补爻称。这是对第三个问题的回答。

（三）爻称增补《周易》的时间和人物

孔子所读《周易》尚无爻称，帛书《周易》则爻称俱全，爻称增补于《周易》，肯定在这个区间。帛书《周易》，多数学者认为是战国年间的作品，理由也可信，因而爻称增益《周易》，绝对不出战国。

从传世的《易传》系统来看，较早发生的《说卦》《杂卦》《序卦》《大象》直至《彖传》，皆无爻称，唯《文言》《小象》《系辞》有爻称。《系辞》总论《周易》，且有自觉的形而上学思想高度，应是《文言》和《小传》之后的篇目。因此，爻称增补《周



易》，当是《彖传》之后，《文言》和《小传》之前的事件。

爻称由两部分组成：一为爻性，以“九”“六”称之；二为爻序，以“初、二、三、四、五、上”称之。爻性之“一”称“九”、“--”称“六”，是沿循占筮时的旧习，筮法规定：“七九为一”，揲蓍得“七”，也要变卦为“九”，故而“一”性为“九”；“六八为--”，揲蓍得“八”，也要变卦为“六”，故而“--”性“六”。这是传统的遗痕。爻序则是自下而上的爻画顺序，对应以数序。这两者结合起来，即能准确地说出爻画的性质及其在卦画中的位置。传世本《周易》中的爻称一概如此。

在《周易》文本中补进爻称，不是某个人心血来潮的突然之举。刚才讲的爻称产生的历史必然性，同时就包含着对爻称的探索和蕴酿，在爻称正式作为《周易》文本的结构要素之前，在口耳相传的讲解中，在传解性质的文字中，实际上已经使用过爻称，是合乎情理的。这种情况在孔子易学中有所反映。孔子释《易》时的称述困难前面已经见到，但同时他又有如下的议论：

九也者，六者之大也。为九之状，浮首兆下，蛇身倭曲，其为龙类也。

用六贲也，用九盈也，盈而刚。

《易》曰：二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多瞿（惧），近也。

《易》曰：三与五同功异立（位），其过□□，三多凶，五多功，贵贱之等……

《易之义》

在这里，爻称的两个要件——爻性和爻序——都被议论到了，这些议论因何而发呢？显然是针对当时的易学状况，阐述自己的观点。也就是说，当时已经有人在易学的口耳相传中，在传解文字中，使用了爻性和爻位的术语，孔子则赋予这些术语以义理。李学勤先生说：“所谓‘易曰二与四’、‘易曰三与五’，是指经文中的爻位”^①，这是把问题颠倒了。出身筮书的《周易》古经，无爻称，当然无所谓“爻位”可言，李先生所言非是。易学是在向哲理方向发展的过程中，才强烈要求《周易》补上爻称，于是才有“爻位”的思想萌动。

从孔子对爻性和爻序的引用和评述中可以看到，筮书《周易》文本虽无爻称，但由于易学已远离占筮，在解释时，《周易》使用爻称的情况，在孔子之世已经流行。人们认为这样很好，十分有利于对《周易》的直接解释，于是，遂把这样解释性的术语增补到《周易》文本中去，变成了文本中的结构要素。此情后人不曾强察，误以为原始《周易》就有爻称。在许多人的心目中，以为孔子为“文宗之祖”，认为在孔子之前的中国没有学术，长期以来，这种观念严重地抑制了对中国古史的探讨。

事实上，孔子只是古代学术思想的集大成者。在孔子之前，中国是有学术的，老

① 李学勤：《古文献论丛》第31页，上海远东出版社1996年版。



子就是其中的代表，是居“史”而“士”的人物。从传世的文献来看，与孔子年代相仿的蔡墨（也称史墨、史默），是很标准的“史”，也是大学问家，其人之名，《左》《国》五现，谈的都是学问之事，《昭二十九年》和《昭三十二年》两次论《易》，论《易》之话题和孔子易学相互呼应（话《乾》《坤》而论“龙”）。因此，春秋之末时的易学气氛实际很浓，孔子引他人之说而作出新解释，完全是情理之中的事情。

孔子易学反映，孔子之世的易学，实际上已在议论“爻称”，只是未把它补进《周易》文本。爻称补入《周易》，成为文本正式的结构要素，当是孔子生后不久之事。在当时的条件下，与孔子晚年有所交叉也有可能。增补的作者无考，最大的可能，不是由“史”入“士”之人，直接就是新兴的“士”者，在传统面前，他们更有理论勇气。人的彻底解放催动着文的彻底解放。此为对第四个问题的答复。

（四）爻称是《周易》文本的性质判据

人们经常说：“《周易》原本筮书，后变为哲理典籍”。话虽不错，但倒底难以捉摸，一本筮书怎样会变成哲理典籍呢？一本书的文化性质为什么会这样剧烈变化呢？而且，“筮书”和“哲理典籍”的判别标准是什么呢？每一个读《易》者，都不免会生出这样的疑问。全面地回答这个问题比较困难，这里仅指出：爻称的性质判据问题。

占筮以“《A》之《B》”定爻，决定了《周易》文本之何卦何爻被解释。这种情况下的《周易》文本，依附于占筮而存在，无需爻称，是为占筮之书。不经占筮，《周易》的称述问题，首先就是一个障碍。有了爻称，情况就起了变化，人们使用爻称，能直接对《周易》的任何条款进行称述和解释。在这种情况下，占筮成为完全多余的东西，《周易》是完全自由的文本，它的内涵被哲理解释所把握，就成为哲理典籍。

这样可以看到，爻称是一个标志，它分野着巫学和理性，是占筮易学和学理易学的范式界限。因此，有无爻称，就是《周易》文本是筮书还是哲理典籍的判据。没有爻称的《周易》是筮书，有爻称的《周易》则质变为哲理典籍。从文本表现来看，这种变化似乎很小；但从其存在的可能性来看，这种变化是革命性的，是易学的哲理范式对占筮范式的取代。

爻称是对爻画及其对应爻辞的指称，功能在于定爻，犹如人的名字，功能在于指称人。这种功能在今天看来，似乎是简单到不能再简单的地步。其实不然，这里面有厚而重的文化内涵。称名指人，在现代社会是最为平常而到处都发生的事情，这是因为现代社会的文明整体已经达到相当高的水平，每个人都具有独立的人格身份，人人都可以被自由称说。大家生于斯、长于斯，日用而不自如，如果某人无名，倒是反常的。古代则不然，只有成年男子才有正式的名字。命名要在标志男子成年的冠礼仪式上，由长辈们经隆重的仪式后予以认定，《仪礼·士冠礼》中详细地记载了仪式的程序。女子一般无正式名字，未嫁前有小名，婚后的名字就是在娘家的姓前冠以夫家的姓，称“××氏”。在这种情况下，女子是不具独立人格之身份的，所谓“在家从父，出嫁从



夫，夫死从子”是也。可见，人名称谓的事情虽小，其文化学的意义却重大。爻称亦是如此，从无到有，文本的变更不大，文化意义却非同小可。

冠名是直接指称的方法，但不是唯一的指称方法，指称还可采取间接的形式。例如“××的老婆”、“××的老师”、“××他娘”、“××哥哥的儿子”等等。在这些间接称谓中，所有被指称者都要依附于一个实质的“××”，都成为因“××的存在才从属存在的东西。这种依附关系，正是爻称出现以前《周易》文本的现实，它要通过筮法的中介才能得到解释。《易传》的发生开始后，非占筮释《易》就发生了，但变革首先在解释的层面展开，并未对文本有所触动。正如某项法律的变革问题已经在媒体上炒得沸沸扬扬，法庭判决照样得依现有的法律文本实行一样。只有当解释层面的变革达到了这种程度：不改变文本就行不通；并且为文本改变作好了准备；文本的变革就是水到渠成之事。爻称增益《周易》，正是在这样的条件下发生的，筮书文本遇到了大障碍，《易传》已得到相当的发展，爻画的意义已明显突出，“水到渠成”了。

《周易》文本有了爻称，每一个爻画“一/--”都获得了自己的独立性，由此，“阴阳”概念获得了安定的栖身之所。“一”称阳爻，“--”称阴爻，从而，“易之义唯阴与阳”之命题也就深入到爻的层次，易学也就有了自己的“道”。所谓“一阴一阳之谓道”，在爻层次上，是“一/--”单体；在卦象层次上，是“一/--”三联体；在卦画层次上，是“一/--”六联体；对于全部《周易》，它的所有符号都是“一/--”的存在形式。因而，易之“道”即“阴阳之道”。这样，《周易》文本就重新获得了逻辑起点，“阴阳”或“一/--”就成为新的逻辑单元，筮书《周易》变成了哲理之书。

这时，卦画和卦象的“结构”也被重新理解，可怕的错误也因此而发生了，逻辑替代了历史。“一/--”被当作原生物，卦画和卦象则被当作是再生体，卦象被当作是“一/--”的三重再生，即 $2^3=8$ ；卦画被当作是“一/--”的六重再生，即 $2^6=64$ 。本来是历史发展产物的“一阴一阳之谓道”，被当作易学的原点，“阴阳”被当作易学的起始。两千多年来的传统易学，就是在这种逻辑体系中自我陶醉，仿佛我们的民族从洪荒年代起，就生活在“阴阳”概念的理性观照之下，就一直沿着“易以道阴阳”的路线前进。这是多么荒唐的理论啊！但传统易学也有化荒唐为神奇的本领：祭起“圣人作《易》”的大旗，让“圣人”雄踞在民族理性的原点上，只要逻辑，不顾历史。

周易文本之增补爻称，接纳“阴阳”，相当于化学发现原子。原子是科学发展的产物，但它为一切已知的物质形态，提供了结构实在的依据，为物质结构提供了全新的逻辑起点，化学因此而有了新的理论基础。我们可以说：化学从此奠立在原子论的基础上；但绝不可说：化学起源于原子论。因为在原子被发现之前，化学已经存在了很长时间。曾经有过没有原子论的化学，同曾经有过没有“阴阳”、没有爻称的易学一样，是真实的历史，是不能割弃的历史。完整的逻辑思想，不仅在于“能演示”该种逻辑的合理性，更重要的还在于揭示；这种“能演示”何以可能？它怎样被孕育出来？任何人和任何民族，都没有带着逻辑规则降临于世。



因此，爻称所引起的文本变化虽小，可它却是《周易》由筮书转化为哲理之书的判据。爻称，它首先解除了筮法的武装，方便了利用《周易》来讲解道理，标志了易学革命由解释层面向文本层面的转移和深化，为“阴阳”概念在《周易》文本的安居，提供了理想的场所。易学因此而获得形而上学的品质，观照着中国人的世界，“阴阳”或“一/--”的展开，即是“太极—两仪—四象—八卦”的方向生成和变化，生生而不息。这时的《周易》文本，何谈筮书？如何不是哲理典籍？

第二节 “中华民族”的整合统一

早在中华民族成为统一民族之前，易学就以占筮的方式在各个部族中流传，彼此之间可能有些差异，但总的来说都属于占筮易学的范式。西周以降，各部族整合为统一的中华民族，恰逢此时也发生着巫性文化向理性文化的转变，开始了易学的变革，因此，《易传》的发生与中华民族的整合，就存在着某种历史同步和因果关系。中华民族的整合，是一个永远开放和不断发生的过程，这个过程一直持续着，现在和将来都还有可能进行着；但是，作为整合的大趋势和实际的成果，统一的“华夏民族”或“中华民族”在西周时就已经确立于世。中华民族在整合中实现了自己的统一，因而整合对于中华民族的民族品质和民族文化的塑造，具有极其重要的作用。

易学作为民族整合的同行者和见证者，它不可避免地要反映、要表现、要概括民族整合的品质和特点，表面上是《易传》的文字，实际上是对民族整合的总结，表面上是易学命题，实际上却是整合民族的思想观念。以易学自身而论，从六十四卦的筮法存在到八卦的组合性解释，是一种关系的简约；由此进而达到“阴阳”或“一/--”的统一解释，也是从文化性质上、观念上、理论上的重新整合，《易传》的发生正是这个重新整合的体现和成果。因而中华民族的整合与易学的整合是血肉相关而互相表里的。过去的易学不讲《易传》与民族整合的关系，而且以“阴阳—八卦—六十四卦”的加法顺序来取代“六十四卦—八卦—阴阳”的思想整合过程，也属陷入误区。他们说不清这种关系，也说不清《易传》发生的历史，就只好祭起“圣人作《易》”的大旗，于是就堂而皇之地回避了许多问题。

人们常说：“中华民族有五千年的文化”。这种说法一点也没有错，因为五千年前活跃在亚洲东方的土地上，并创造辉煌的古代文化者，正是中华民族的直系祖先，或者，后来称作“中华民族”的庞大群体，也正是他们的后裔，从那时至今天，其文明的线索从未发生过中断。这种大时空跨度的文明连续性，唯中华民族所独有，古代埃及、古代巴比伦、古代希腊和古代印度，他们的文明主要不是由自己的后裔继承，外来的人侵者继承了他们的文明，同时也大幅度地改变了他们的文明。中华民族的这一独特的文明历建事实，应该引起我们高度的重视。

不过，五千年前的中华先民并不称作“中华民族”，当时甚至没有“统一民族”的



概念。活跃于中华大地的，是林立的部落族群，他们之间可能存在着交流和交往，但各自都有自己的地盘，各有自己的族徽，各有自己的祖宗神和首领，各有自己的传统、习俗和规矩。他们依靠着血缘关系，即以“亲亲”为纽带来维系部族的存在和稳定。在这种情况下，还没有一种力量，使各自独立的部族整合为统一的民族。根据史料和考古文物，历史上的夏朝和商朝，都不是以统一民族为基础的国家，而是部族联盟性质的国家雏形，那时的“王”，是部族联合体所认同的“共主”。“共主”者，部族联盟的领袖也，他首先是优势部族的首领，在自己的部族内是实实在在的统治中心和“亲亲”的枢纽；然后才是浮在各部族之上的共同首领，其权力比较表面化，对各部族没有穿透力，各部族依然拥有很大的自治独立性。夏朝的“共主”是夏族首领，商朝的“共主”是商族首领，他们在自己的部族中拥有无上权力，但对其他部族的约束力则有限。各部族首领臣属于“共主”，名义上是“共主”治下的臣属，但在自己的部族范围内，他又是实际的统治者，对部族的活动有着高度的支配作用。因而各部族都保持着自己的传统特色，它们还没有整合为统一的民族。从历史文化上看，直到商殷之末，中华大地上仍然是部族方国林立，不成一统^①。统一的“中华民族”尚未形成，呈部族星罗棋布的状态。

商纣王以“共主”的身份君临天下。武王伐纣，也不是后来“一统天下”意义上的以下犯上，它是周族联合其他部族（据《书·牧誓》，就有“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮”等族）推翻“共主”的战争。西周灭商后，代商而立的周天子没有重新扮演“共主”的老角色，而是以“周初大封建”的形式，确立了周天子对各个部族至高无上的“君主”权力，确立了周天子为各个部族的权力中心，对各个部族都实行垂直领导，各诸侯国（包括以部族或族群为基础的诸侯国）的地位和权力皆来自周天子，周天子成为权力的终极源泉。这样的政治格局，就不是“亲亲”之社会纽带所能维系的，它由“尊尊”关系之新的纽带来维系。“尊尊”是以周天子为中心而展开的社会宗法关系，它淡化且突破了血缘与地域的界限，是更具有普遍联系意义的凝聚力量。由此造成了“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的政治一统。这个政治的一统是“中华民族”整合的基础，它淡化、泯灭昔日的部族特征，强调统一的“尊尊”关系，部族界线在现实中逐渐丧失价值，“尊尊”成为部族间相互交融的新基准，全社会都被卷入“尊尊”的统一链条中。这样，就为星罗的部族整合为统一民族奠定了基础。

统一的“中华民族”是在西周形成的，当时称作“华夏国族”或“华夏族”。昔日作为部族标志的图腾、族徽、祖宗神、部族首领和传统习俗等都日渐淡化，甚至于湮

^① 这个问题很复杂，本书也不打算就此多着笔墨，好在相关著述甚丰，有兴趣者可方便地找到有关资料。比较直观的可见：陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第八章《方国地理》；另见王雅轩等主编：《中国古代历史地图集》，《传说中的长江黄河中下游原始部落分布图》，《夏代长江黄河中下游地区图》，《商代长江黄河中下游地区图》，辽宁教育出版社1990年版。



灭，而以周天子为最高宗主的“尊尊”之道，则是明确的价值原则，主导着人们的政治生活。这种新型的凝聚力量击穿了部族之间的壁垒，击穿了血缘和地域的界线，使各部族得以在政治大一统的背景下重新整合，于是就发生了统一的“华夏民族”。

政治的一统是“华夏民族”整合的基础，但统一的民族仅有政治宗法的基础是远远不够的，它特别需要和统一民族相适应的统一文化，首先是统一的语言，与之伴生的是理论思维趋同的原则。由于原始语言的发生非常古老，地域分布辽阔而方言林立，而且象形文字（如甲骨文）在部族时代也已经得到充分的发展，在这样的条件下，统一民族的语言统一问题，就特化为汉字的统一规范问题。汉字的规范化过程，本质上就是思维的理性化过程，它的许多特征被说成是“六书”，其中最重要、最显著者为“形声”。汉字规范的许多特点又通过易学变革表现出来，最后结晶为形而上学，形成精神脊梁。因此，本书所讨论的《易传》发生和汉字规范化的问题，不是一般的学术问题，不是传统意义上“易学”和“书学”问题；它们是统一的中华民族发生后，对自身所进行的民族文化的基本建设，它们是中华民族作为统一民族的生存论问题。由它们所奠立的中华民族的存在理性和文化方向，为诸子百家的文化繁荣准备了条件，也开启了中国三千年的封建文化方向。在这三千年里，尽管有无数次的王座掀翻、皇冠落地、外族入侵、中原易主，但“中华民族”和“中华文化”却自始至终都不曾被砸烂、被打垮、被分割，“中华民族”和“中华文化”作为独具特色的整体，从未间断地彪炳于世界史册。这就是探讨《易传》的发生，不能脱离汉字规范化与中华民族整合统一的原因。过去的易学不注意这一点，可以说是一种失误。

商殷以往，巫风弥漫，天命拥有至高无上的权威。商纣王荒淫残暴无度，还以“我生不有命在天？”（《书·西伯戡黎》）自居，不思悔改，落得可耻的失败。这里的天命是毫无理性的命运力量。周初的统治者，也迷信巫术，倡导龟筮，崇尚天命。但为了维护自己的统治，他们以各种方式，把“小邦周”翦灭“大邑商”宣布为天命的意志，宣扬“天命有德”，把德性原则宣布为天命的基本品质。这实际上是对天命观的重新解释，经此重新解释，“天命”的内涵已经不是过去的样子，德性原则的介入使它发生了实质性的变化，本是巫性存在的天命，却因此被赋予德性价值，并依德性价值来决定对于命运的取舍。这样“上天的意志不再是喜怒无常的情绪，而是具有一定原则的道德意志”^①。天命观经周初统治者反复地重新解释，其巫性的东西逐渐转化为外在的躯壳，其德性原则则显出真正的活力，推动着社会的变革和统一民族的凝聚。王国维先生看到了殷周之间的重大变化，作《殷周制度论》说：

中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。

周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并

① 陈来：《古代宗教和伦理》第174页，三联书店1996年版。



由有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制，三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之团体。^①

这些观点表述得相当朴实，有些学者颇不以为然。其实是没有看到：所谓“合天子、诸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之团体”，是谓政治的统一体，亦可谓文化统一体的构架，还可谓民族统一体的基础。所谓“殷道亲亲”，“周道尊尊”，在这里表现得具体，显示出新的社会凝聚方式。殷周之制度的改变，涌出强大的统一和包容并举的秩序力量。以统一而论，嫡长子继承制为“尊尊”系列的统一基线：对于每一个社会局部和各个血缘系统，只有一个唯一的立嫡中心；它随着社会宗法关系的逐级上升，每上升一个层次，高级的立嫡中心就具有更广泛的覆盖作用；最后，全社会只有周天子这样一个最高的立嫡中心，它一统而覆盖全天下。以包容而论，立嫡制的实施，没有血缘、地域、姓氏、部落、图腾之间的隔阂，它畅行于它之所能及，以宗法制消解血缘制，但又不与血缘制正面冲突，能包而容之。通过庙号制度，每一个社会成员都能在宗法统一体中找到自己的位置，各式祖宗神都在相当程度被置于统一的宗法秩序中，整体性的宗法观念取代了部族基石的血缘观念。同姓不婚，不仅有助于增强民族的人种素质，同时也是强化社会各个部分相互融合的持续性力量。这些东西在今天看来，实在是平凡得很，有些甚至相当落后，但在三千年前的古代，它却是促成民族统一的强大凝聚力量。商殷之世，王室不过是各部落联盟所能承认的共主，统一国家尚未定型，天下“多方”林立，外服族邦的权力并非来自王室的封赐，而是靠着血统、信仰和武力来维持^②。西周灭商之后，才运用统一和包容的秩序力量，造成了大一统的封邦建国的统一国家。所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，是西周之后才有的局面。

西周灭商，是以弱胜强的古史，也是德政战胜暴政的古史。胜利之后的周初统治者，不是以胜利者自居而简单地取代殷王朝的统治位置，也不是像西方的胜利者那样，把战败者统统变成奴隶。他们的总政策是发挥胜利者的政治优势，恩威并用，刚柔相济，以实现周王朝对全社会的统治为最高利益。以施威和强硬的一面来说，它不允许对周王室的领导地位有任何挑战，对于胆敢挑战者，施之以武力坚决地予以镇压。而在其他方面，则施之以德，重怀柔教化。对于比自己强大许多的殷民，力量上分而治之，文化上驯而用之。德性政治是周人克商的唯一优势，周初统治者把它宣扬为天命原则，滔滔不绝地反复强调，弃商而兴周是“天命有德”的选择，从信仰上、精神上瓦解对方的武装，确立自身统治的合理合法性。力量上分而治之，即是对殷民实行迁

① 王国维：《观堂集林》第451页、第453~454页，中华书局1959年版。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第八、九章，中华书局1988年版。



徙分解，以减轻周人的统治压力。史书记有营建洛邑以迁纳殷之“多士”的故事，也记有分殷民六族职事于鲁，分殷民七族予康叔的故事（《左·定七年》），说的即是迁徙而分治。更有许多出土文物，说明迁徙分治在周初是相当普遍的事^①。文化上的驯而用之，即对当时比较高级的商殷文化，不是采取打击、破坏、排斥、取消之法，而是怀柔教化，只要对方臣服于周，皆使之才尽其用，使其在周王朝的框架下用之为兴周的文化力量。《洪范》即是周武王向殷逸的垂询，周室的祝宗卜史，也不乏殷遗担任。周之郁郁乎文采，得益于对商殷文化的吸纳，所谓“启以商政，疆以周索”（《左·定四年》）是也。

对于当时的东夷各族和南方的祝融集团，周初统治者的政策是强本柔枝，本枝一体。强本即是强调周天子对于各个族邦或部族的宗主地位，强调他们的权力和庙数来源于周天子的封赐，任何人都不得动摇这个根本性的制度秩序。柔枝则是尊重当地的风土人情和传统习惯，允其各按自身的习俗从事。由此就形成了一个既有统一秩序，又各具地方特色的统一国家，是为本枝一体。经此统一整合，原本较为松散而独立性较强的方国、部族、部落集团等，它们因统一的秩序力量而发生各民族之间的相互融合，向心地汇聚成一个统一的民族整体，“华夏民族”由此而创成。许倬云先生指出，统一的秩序基础是一种凝聚力，不同成分来源的各个部族，因此而产生强烈的“自群”意识，“后世的华夏观念，当由周初族群结合而开其端倪”^②。从此之后，中华大地上不论发生了怎样的变化，华夏民族作为一个人数特别众多的民族整体，一直繁衍昌盛地屹立于世界，创下了世界民族史上的不二奇迹。

由广泛分布的众多部族，整合为统一的华夏民族，其基本走向是“合而为一”。政治的一统，“尊尊”的宗法伦理，为“合而为一”奠定了基础，但这个基础并不等于“合而为一”的实现，合而不和，也是不能实现民族的整合的。在整合过程中，“和”的作用就是成败的关键。“和”的意思是和谐、和平、和睦、和善、祥和等等，是友善地相交、相处与相融，“和”是“合而为一”的内在机制。众多的部族整合为统一的民族，实际上就是进行“和合”。为着自己的统治利益，周初统治者是明白这个道理的。在他们所倡导的德性原则中，大力宣扬“和”的观念，“和”的价值，“和”的品质，从精神上推进部族的融合与民族的整合。《尚书》文载三代，实际上成于周人之手，书中各篇皆对“和”的品质赞美有加，“和”作为美好的传统和重要的德性原则，贯穿于全部《尚书》。

百姓昭明，协和万邦。

（《尧典》）

① 许倬云：《西周史》第四章之一、二节，三联书店1994年版。

② 许倬云：《西周史》第140页，三联书店1994年版。



汝羲暨和。

《尧典》

协时月正日，同律度量衡。

《舜典》

八音克谐，无相夺伦，神人以和。

《舜典》

正德利用，厚生惟和。

《大禹谟》

天秩有礼，自我五礼有庸哉，同寅协庚和衷哉。

《皋陶谟》

关石和钧，王府则有。

《五子之歌》

其难其慎，惟和惟一。

《咸有一德》

若作和羹，尔惟盐梅。

《说命下》

侯甸男邦，采卫百工，播民和，见士于周。

《康诰》

惟民其敕懋和。

《康诰》

和怿先后迷民，用怿先王受命。

《梓材》

奉答天命，和恒四方民。

《洛诰》

自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。

《无逸》

惟文王尚克修和我有夏。

《君奭》

为善不同，同归于治；为恶不同，同归于乱。

《蔡仲之命》

懋乃攸绩，睦乃四邻，以蕃王室，以和兄弟，康济小民。

《蔡仲之命》

自作不和，尔惟和哉！尔室不睦，尔惟和哉。

《多方》



宗伯掌邦礼，治神人，和上下。

《周官》

推贤让能，庶官乃和，不和政废。

《周官》

宽而有制，从容以和。

《君陈》

惟周公克慎厥始，惟君陈克和厥中，惟君克成厥终。

《毕命》

无忝祖考，弘敷五典，式和民则。

《君牙》

这些材料充分说明，“和”的思想和气氛在西周是相当强劲而浓烈的，有效地促进着华夏民族的整合。这是一个波澜壮阔的民族重构史，生活在中国大地上的许多古老部族，在“和合”精神的观照下，融合为统一的华夏民族。统一民族的形成，是民族史上的新纪元，也是文化史上的新纪元。中华民族的整合过程，历史上正好与理性文化的兴起同步，巫性文化也和部族一起，悄然退出历史舞台。这不是一种偶然的巧合，它说明，统一的中华民族从一开始，就是一个追求理性的民族，“周道尊尊”和王国维先生指出的殷周制度的大变化，都说明了西周社会对理性生活的追求，理性在升起，巫性在衰落。“和合”本身就是一种理性的生活方式，它使人群相互间能友善融洽地相处。西周末年，郑国的太史伯把“和合”概括为“和而不同”，他说：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四肢以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。故王者居九咳之田，收经入以食兆民，周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。

《国语·郑语》

这已经是非常理性化的陈述。在这里，“和”是万物存在的本然力量，是一种本体论性质的规定。任何事物都不能单一地存在，都必须和他物相伴相偶，“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”，因而“和”是万物存在的本根。但相“和”者并不一定要求彼此相“同”，“和”首先是尊重对方，尊重对方存在的特殊性，不强求对方与自己保持一致，不要求对方进行“改造”，如此才能维持“和合”关系的稳定持续。若是要求彼此的相“同”，强求对方与自己保持一致，强制性地实施“改造”，那就违背了“和”的精神，系统也会很快地崩溃。“去和而取同”，“同则不继”，强求别人接受自己的观点或只允许与自己所好的声音存在，违背了“和”的精神，很快就走向衰亡。



在中国历史上，凡采取这种做法者，虽然也能轰轰烈烈于一时，但其历史的存在总是昙花一现，夭亡于天怒人怨，而且还总是遗臭万年。

“和而不同”在这里已经是一种非常深刻的思想，它总结了由多个部族整合为统一民族的基本经验。中华民族是一个成分、来源、地理分布都十分复杂的统一民族，若问什么力量把它们凝聚在一起，最简单的回答就是：中华民族形成之后，每朝每代都陆续有新的成员和新的成分融合进来，它们虽各有其具体的历史原因，但基本的凝聚力量仍然是“和而不同”。因此，“和而不同”是中华民族整合的力量，也是中华民族的生存和发展的内在品质，它就是中华民族的本质特征。从而它也深深地影响着中华民族的文化特征，主导着中华民族的文化方向。

共同语言是一个民族最基本、最重要的文化存在。但语言在部族时代都早已存在了，若因要整合为统一的民族，强制各个部族用相同的语音说话，显然是非常不现实的，语言统一的问题就现实地转化为文字的统一规范问题。这时，“和而不同”就起作用了，文字的语音可以因地制宜，但语义和文字形态却保持着和谐的对应关系，这就是一种“和而不同”。中国的文字没有走拼音符号的道路，那是因为华夏民族整合之前的部族众多，幅员辽阔，比古希腊大许多倍，它不能像希腊文那样作拼音文字的点状发生，再由这一点向周围辐射。华夏民族整合之前，各部族都已使用图形对象的象形文字，这是统一民族所必需面对的历史现实，若是另行一套与象形文字无关的文字符号体系（例如拼音符号体系），那么，各个部族的历史文化，都要经历一次“完全摧毁一再另起炉灶”的毁灭性变革，这显然是民族整合所花费不起的高昂代价，在实际上也行不通的。可行的办法是，采用一套新的文字规则，用自主性质的笔画文字系统去取代描摹对象的象形文字，同时又使笔画文字与对象保持相像关联，成为“象符号”。这样，各部族所实行的象形文字，就都显示为是一种过渡性的状态，过渡期完结之后，过渡状态也就理所当然地让位于正规状态。因此，汉字由象形文字走向笔画规范的文字，由图形符号规范为“象符号”，正是在“和而不同”原则的主导下实行的。汉字规范中的形声原则，就是“和而不同”的卓越体现，每一个形声字都是“和而不同”的一个典范，音读的差异可以达到完全听不懂的程度，但构字的方法和字义，在全民族的范围內，却是畅行无阻的。

易学也是非常古老的文化，在部族时代，它以占筮的范式存在着，由部族整合为统一的民族时，它开始了由占筮范式转向哲理范式的大变革。其中关键性的转折，是自源性的解释取代巫源性解释，六十四卦的意义由八卦取象予以说明。由八卦取象来说明六十四卦的意义，这里面就包含着“和而不同”的机制。“和”是指两个象符号（八卦）总能相互复合为一个新的象符号（六十四卦），一个象符号的意义可由两个象符号的取象复合而成，一个卦画总是两个卦象的和谐复合体。从《说卦》的第二阶段以后，八个卦象符号的取象对象呈系统分布，每个卦象对应着系统中的一个部分，从而，八卦取象就总是在整体与部分的和谐关系中进行，是系统之“和”的前提下所作



的取象。就其“不同”来说，构成一个卦画的两个卦象不一定相同，而且，同一卦象的每一次取象也不一定相同，可以取自不同的系统，由此而辟出了广阔的解释视野，表现出巫性条件下不可企及的解释能力。作为《易传》最灿烂的思想火花，“一阴一阳之谓道”或“一/--”，它们几乎就是“和而不同”更加精致的理论表述，总是在统一的相互关系中才有“阴”、“阳”之分，总是因为卦画或卦象是一个整体，“--”与“一”的区别才具有意义。“阴”与“阳”，“--”与“一”，表示“不同”的一般，正是这种“不同”构造了两分对偶之“和”。

本书第一章曾经指出，“一/--”的存在有多种可能的逻辑关系，“或”、“和”、“非”及“蕴涵”都是可能的。但是，“一阴一阳之谓道”或“一/--”，或本书进一步指出的“两分对偶”，在中国历史上的主导表现却是“和”关系，是“和而不同”。这是因为中国的形而上学作为中华民族的精神脊梁，不可避免地要把民族形成过程中的思想精华吸收进来，成为精神脊梁的结构力量。

“和”的价值主导着中国的形而上学，“和”的观念主导着两分对偶的关系，是中国的辩证法与黑格尔辩证法的原则区别。黑格尔辩证法讲统一物中的对立面，讲对立面的转化，最后是统一物的解体或变化为他物。但中国人的辩证法却是在两分对偶中求其“和”，“和”具有生存的价值，发展的价值，通向持久的价值，“和”是生命自身的德性。因此，中国人的辩证法，更准确的说法是两分对偶关系，与黑格尔辩证法在取向上是迥然相异的。一些学者不作分析，把中国的两分对偶关系，统统称作“朴素的辩证法”，实在是没有根据的。他们不是把存在者的差异、特殊性和自身变化，看作是世界上最丰富多彩的本然现象，而是一见差异就以为是矛盾，一有矛盾就要进行斗争，进行斗争就是要挫败对方或使对方屈服，于是整个系统便在永无休止的斗争中耗尽自己的能量。这种情况我们曾经有过惨痛的教训，在“阶级斗争必须年年讲、月月讲、天天讲”的那个特殊年代，事实上进行着一切人对一切人的斗争，每个人都颤颤惊惊地岌岌于自危自保，我们民族传统中一切美好的东西，一切理当受到尊重的价值，一切人格风范和个性尊严，全都因此扫落在地而任人践踏。导致这种情况的原因非常复杂，但就其理论的根源而言，是把西方的理论强加于中国，在相互关系中只讲“斗”不讲“和”，“去和而取同”，强行要维护一个腔调，一种声音，让理性和斯文扫地，并使其政治化、社会化、扩大化和绝对化。这种情况后来得到了制止，但还应该进行理论的总结。

“和而不同”作为中华民族的强大凝聚力传统，既是后世思想家们的理论源泉，又是反复再现的思想旋律，充实着中华思想文化的乐章。《老子》讲“万物负阴而抱阳”的存在论时，立刻就补充说：“冲气以为和”，强调对偶共在的互相包容，不是一方压倒一方，也不企图一方去压倒一方，而是要求阴阳对偶和谐地共在，“和而不同”。他所提倡的“和光同尘”，直接把“和”当作自然的特性，人需法之、化之、和之，万不要去强行干预，顺其自然而行之。孔子讲“和为贵”，赋予“和”以鲜明的价值，把



“和”当作君子人格的必要修养。《彖传·乾》讲“保合大和，乃利贞”，乃是要求不仅在细节关系上“和”，更要在全局上、在总体关系上、作为精神境界，也特别要讲究“和”的价值。《易传》所说的“大和”，与上引《郑语》中太史伯所说的“大一”、“至和”是一个意思，也是对中华民族之民族整合性的概括与提炼。《系辞》中的“太极”，是对统一的中华民族形成后对世界的反观，这样的大一统是两分对偶关系的“总和”，故而它的展开式即为“太极—两仪—四象—八卦—万物”，由“一阴一阳之谓道”的两分对偶关系系统而贯之。倘无阴阳之和，断无这样的世界图景。

后来的儒家学派，把“和”当作秩序的原则，当作人生和事业的追求。他们说：

鼓无当于五声，五声弗得不和。水无当于五色，五色弗得不章。学无当于五官，五官弗得不治。师无当于五服，五服弗得不亲。

《礼记·学记》

礼者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化。序，故群物皆别。

《礼记·乐记》

合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒。

《礼记·乐记》

奋至德之光，动四气之和，以著万物之理。

《礼记·乐记》

是故君子反情以和其志，广乐以成其教，乐行而民乡方，可以观德矣。

《礼记·乐记》

墨家提倡“尚同”、“兼爱”，主张“合同异”，要求社会平等，人人都有相同的待遇和机会。这就与宗法等级制度下的和谐，与“尊尊”的社会秩序，发生了根本性质的冲突，因而成为一种空想，故而墨家只能显学于一时，缺乏长期生存的文化气候条件。但墨家思想对宗法等级制度有着强烈的冲击力。后来，每当改朝换代之时，总是伴生着一个摧垮现存社会秩序的过程，这时的墨家思想又活跃起来，以“均平”之类的口号对现存秩序发挥出极大的破坏作用。待到新王朝确立之后，以新皇帝为中心的“一人临天下，天下奉一人”封建制度得以重建，总要向着宗法等级制度复辟，重建“尊尊”的社会秩序。这时，在社会变革中立下汗马功劳的“均平”思想，便会被新的统治者视为统治的破坏力量，务必除之而后快。因此，在重新确立以新皇帝为中心的“尊尊”的同时，农民起义的领袖们往往以各种借口、甚至不惜代价地残杀自己多年的战友。这些战友，在改朝换代的过程中多少都有过“均平”之类的言论，“均平”此时便是向新皇权的挑战，这些人更有可能在权力问题上表现出“均平”倾向，或有碍于新皇帝作为最高宗主的地位。于是，这些昔日的战友就成为新皇权最大的威胁，不杀不足以平衡内心的郁闷。经过这样的复辟之后，新王朝把它革命时期的口号和许诺全



部扔掉，重新回到封建社会的宗法关系上去，大力宣扬“和为贵”，以“和合”来粉饰各种社会矛盾，“和”的价值再度标榜于社会。因此，墨家的“尚同”在中国从不占正式地位。

中华民族历来重视两分对偶关系，不对那个“纯粹的单一”作过分追究，亦即不重视“A=A”的问题。这是因为“和而不同”只强调对偶之“和”而不强求对偶之“同”，精于“怎样和”而疏于“怎样同”，不向对方多作干涉，不强行窥探对方的存在机制，不苛求“同一”，也不认真考察“如何同一”。这在认知上是一种缺陷，但在民族的生存上却表现出一种韧性。中国人也懂“格物致知”的道理，但始终未能形成“格物致知”的观测程序和实验手段，也未开发出把格物所知构造为知识长链的逻辑能力，故而“格物致知”便长期停留在“格物致和”的水平上，不触及对象的深处，但与对象维持一种平衡的和谐关系。从战国到“五四”运动之后，中国的农耕技术大体上没有什么重要变化，就是这一点的写照。这是“和而不同”的观念所造成的消极影响。“和而不同”正是我们民族的优点，也是我们民族的软肋。

但是对于“和而不同”的本身，中国人是一直赞美有加的。赞美天人之和，赞美君臣之和，赞美将相之和，赞美夫妻之和，赞美家庭、邻里之和，“和”是社会共同尊崇的价值准则。“天时、地利、人和”，“人和”被认为是最重要的决胜条件；“政通人和”，也是对统治者功绩的最高赞誉。龙和凤是中国人几千年来最崇尚的动物，但龙和凤都不是来自单一的原型动物，它们身体的各个部分取自不同的动物，是一种“和合”的力量，是利用来源不同的动物构件，组合成龙和凤。儒家所奉行的“中庸之道”，一直是中国的大学问，正本清源，它不过是“和而不同”的一种变形。“中庸”以“两分对偶”为前件，有了对偶的“两分”才可能有“中”，“庸”就是采取中间路线而不与之相抗，这就是“和而不同”，与之协调又保持一定的距离，是运用“和而不同”对待差异的一种主导方法。因而“中庸”不能完全看成是孔子或儒家的发明，它首先是对传统的理论化，是从传统存在中引申出来的理论方法原则。

再如“大同”，它一直是中国人心目中的理想社会，但它不是一个大平均主义的社会，也不是一个欲取即取的高福利社会，它不是佛教所虚构的极乐世界，更不是柏拉图《理想国》中所描绘的严酷的军事共产主义。就其本根来说，“大同”社会不过是一个功效健全的“和而不同”的社会共同体。《礼运》篇说：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者皆有所养；男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己。力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。

“大同”社会有多大的现实性？不是这里要讨论的问题。但是，几千年来，“大同



社会”对社会形态的最高理想而薪火相传，这个理想的社会形态的内容是什么呢？从引文中可以看到：贤与能、父与子、男与女、老、壮、少，皆是“和而不同”中的角色，“大同”社会的首要职责就是让他们执行角色；其次是当他们执行角色发生障碍时，成了矜寡、孤独、废疾者时，社会就要挺身而出，使他们的角色地位得到实际的补偿；第三是说钱财不必专为私藏，心智气力不必专为己用，要不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者皆有所养，使整个社会最大限度地实现“和而不同”的和谐。“大同”即是使“和而不同”的和谐得以健全实现的社会形态和与之适应的思想境界。

以上如果说论述了什么，不如说向易学提出了一个新问题：《易传》的发生和中华民族的整合有什么关系？经学不曾提出这样的问题，因为问题的立场是反对经学的。考据之学也不曾提出这样的问题，因为问题不是出自文献材料，也不完全能用“以书证书”之法予以解决。但这个问题显然拓宽了易学的视野，强化了易学的思想穿透力，对易学的理论和实践，都具有重大的意义。它显然还需要大量材料和文献的支持，但是更需要思想，更需要理论的投入和更新。我对这个问题发表了一些意见，是不想使这个问题以空洞的方式提出来，意在抛砖引玉。“砖”总比“空洞”有份量。

第三节 汉字的规范和《易传》的发生

20 世纪哲学的重大进展，是其语言学的转向。任何哲学概念和命题，都要通过语言符号而获得表现，任何哲学问题最后都要转换为语言符号的展示和解释，都被归结为人对语言的运用、理解和再创造。易学作为中国的哲学也是这样，它从来就有使用符号和解释符号的传统，在哲学语言学转向的观照下，《周易》文本的文字也作为明确的符号展示于前，由此很容易产生一个新的问题：这两类符号（卦符与文字符）有何关系？中国先民为什么在同一本书中使用两类符号？

语言的发生是非常古老的，愈来愈多的人类学家都同意，语言是从猿到人的分界标志。但在先民的世界里，语言只能用于人与人之间的交往，人与神灵的交往，就要运用其他符号。六十四卦就是在这样的总背景下，产生出来的人与神灵进行交往的符号。人为着求福免灾而祈祷神灵，每次的结果就是执行一次“二者择一”（不管是否懂得数学），六次（由人体自然坐标指示）所成图形必然是六十四卦，故而卦画符号就是人与神灵进行交往的信息载体。《易》文本从六十四卦开始，故而“六十四卦符号”作为源初的发祥物、作为易学发生的条件，具有不可易移的原始性和稳定性。全部易学都是对于六十四卦的解释，解释使用的是人的语言，卦爻辞不过是对卦画符号的初期解释，初期解释广泛地采取歌谣和故事的形式，记录下来即成为卦爻辞。因此，《易》文本（包括《周易》）有两类符号：六十四卦用于沟通神灵，它们是《易》文本的原生符号；卦爻辞是人对卦符的解释，是次生符号，用于沟通人们对六十四卦的理解。它



们各有各的用处，故而能共生于同一文本。

通灵符号与通人符号是性质不同的两类符号，犹语言和非语言符号的性质不同一般；两类符号又都在同一的社会人群中流传，因而具有思维的兼容性，它们皆能参与中国先民的思维过程，皆是中国先民思维活动的符号载体。《易传》的发生，即是对《周易》文本进行重新解释的过程，易学发生了根本的变化，占筮易学质变为哲理易学。首先，卦画符号的“通灵”性质泯逝了，八卦取象、卦名释义、卦位解析、增补爻称和“阴阳”释《易》阻绝了它的“通灵”之路，成就了它诸多的人文品质，使它变成人文符号。这样的人文符号虽仍然不是语言符号，但它的人文品质主要通过语言锤炼而成（例如，八卦取象的直接效果就是取字为象），与汉字的规范过程有着充分的视野融合，两者的“意义”统一在人文情怀之中，相互沟通全不涉及神灵世界，故而符号的兼容褪去了巫性色彩而更加协调一致。同时，《周易》文本的解释走向理性，由被规范的汉字对其进行重新解释，因此，规范化过程中的汉字，不能不把自己的规范原则反映到《易传》中来，《易传》因此也不能不是汉字规范原则的理论表现。

一、《易传》发生和汉字规范的历史地位

《易传》的发生，是哲理易学取代占筮易学的过程，是理性文化取代巫性文化的过程，也是“士”文化取代“史”文化的过程。这些过程对于民族文化来说，具有根本重要的意义，前文已经有所交代。现在我们又看到，《易传》的发生过程，大体上同步于“中华民族”整合为统一民族的过程，同步于汉字规范化的过程，它们是民族的定型和民族文化的定向过程。在其后的三千年里，虽然中华民族和中华文化都在不断地变化着，有些变化甚至很激烈、很显著、很深刻，但其基本的方面，仍不脱当时的民族定型和文化定向。因此，《易传》的发生乃是民族定型和文化定向过程的重要组成部分和塑造力量，由它所解释的易学，历朝历代位居群经之首、纲领中国人的思想，其根本原因就在这里。这是一个可以考察的历史过程，根本不需要“圣人作《易》”的假设。

在中华民族定型和文化定向的重要过程中，《易传》发生和汉字规范，这是同一历史文化过程的两个方面，它们共同推进着过程的进展，又同时是这个过程所结成的硕果。这两个方面在统一的过程中互相渗透和彼此融合，能显现民族定型和文化定向的基本特色。表面地看，它们是各不相同的东西，卦符不是文字，文字也不是卦符，在文化上也各占不同的位置。但若进行深层理解，就会发现“书卦的同根、同质、同性和同理”，简称“书卦相通”。“同根”，即它们皆是中华民族定型和文化定向的要素和成果；“同质”，即它们皆是“象符号”，皆是“象思维”所运用的载体；“同性”，即它们皆具“两分对偶”的结构性质，与“阴阳之道”或“一/--”同构；“同理”，即它们的解释方向多取“和而不同”的中庸之道，少以“二者择一”的形式为则。

《易传》发生和汉字规范是一个终结，同时又是一个开端。犹如青春期是童年的终



结,同时又是成年的开端一样。作为终结,它们是既往一切发展的总效果,民族整合和理性文化方向的确立,通过它们显示出来。这个总效果是作为结果的状态,它以“过去”状态的存在为自身存在的历史前提,失去“过去”,同时也失去自己,失去婴儿期,就不可能有青春期;但总效果绝不是“过去”状态的重现、罗列或累加,每一个“过去”状态都是它新陈代谢的一个环节,经历了不断的自我更新后,总效果和它的“过去”状态不能等视之。作为开端,《易传》发生和汉字规范,又是文化发展的“新基础”,生命要适应环境,有利于适应的变异被选择保留下来,成为自我更新的重要动力;解释者对解释对象的解释,其视野融合要在这个“新基础”上进行,意义和取向皆与“过去”迥异。因为解释者愈来愈是“新基础”上的“此在”,“新基础”愈来愈多地构成他的前理解,故而能愈来愈多地主导视野融合过程,使解释发生方向的转变。因此,《易传》发生和汉字规范,密切相关甚至标志民族定型和文化定向,是历史发展中最重要的事件,但这个问题却一直被人们忽略了。

解释学对“效果”有明确的立场。它认为,解释总是解释者所作的自我解释,解释者把自己过去生活中所积累的前理解,通过解释而释放出来,是解释者的历史所产生的效果。伽达默尔反复论述这个问题,并将之称为“效果历史”(Wirkungs-geschichte)^①。人只能把自己有所理解的东西用于解释,他根本不知道自己毫不理解的东西,这个“有所理解”必是自己过去生活中的经历(习得、训练、见闻、感知、经验、冲突、反思等等),是自己的历史。而只有个人的历史存在,才可能参与到他的解释中来,因而解释总是解释者的自我解释。教师讲课,是运用他过去所获得的知识;医生看病,是因为他有学医和行医的历史;工程师搞设计,也是综合运用他的学养和经验来解决面对的课题;刘姥姥初进大观园闹出了很多笑话,也是因为她把一个村姬的见识投射到她不曾见识过的对象身上。因此,解释者的历史对解释不是无所谓的,它总会在解释中显示出效果,用自我的历史存在去把握解释对象。即使是同一个人,不同的年龄有着不同的历史积淀,解释时就会产生不同的解释效果。孔子说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”这段话大家都很熟悉,说的就是“效果历史”,不同年龄处于不同的解释状态,产生不同的解释效果,解释者的存在历史,被整合在现实的解释之中。

这些从理论上说明,《易传》发生和汉字规范的出现,有着自身的历史根据,是中华先民不断自我更新的“效果历史”。它们自身作为理性的存在物,猛烈地荡涤作为古老传统的社会巫性,它们所创发的理性原则和理性化生活,它们所确立的理性价值,逐渐为社会所接受,这就为诸子百家的登台奠定了基础。若是巫风弥漫之时,人们的崇拜者具有通彻地天能力的“史”,怎会注目于自由讲论之“士”?在其后的两千多年里,

① 参阅伽达默尔:《真理与方法》第385页以下,第438页以下,上海译文出版社1999年版。



无论发生着怎样的王朝更迭，甚至于群雄割据和外部入侵，中华民族作为统一民族并起着主导作用的基本格局却没有发生变化。所谓“分久必合，合久必分”，只不过是这一基本格局存在的不同方式，它不能一个状态地呆滞下去，需要进行自我调整和重新结构。与此相应，规范化的汉字和《经》《传》合一的易学，也是两千多年来的稳定要素。汉字的书体虽几经变迁，但其规范原则（自主笔画、形声相偶等）却一如既往，书体变迁的方向是笔画的从简。中国的幅员辽阔，言语互不相通的事情常有，但一经写成文字，语音的障碍便涣然冰释。易学也是这样，它虽数度改变着存在的面貌，但《经》《传》合一的架构不变，它长期位居经学之首，领袖中国的意识形态，以它为精神支柱和理论后盾的纲常伦理、制度设置、人格修养、理论范畴的形态、写文章之骈俪对仗的讲究、阳尊阴卑的民风民俗等等，却如长江大河之水，不曾间歇地流淌于中华大地。

因此，在长期的封建社会中，虽屡经天翻地覆和大浪淘沙，使用规范了的汉字和因《易传》发生而导致的《经》《传》合一易学规范社会思想和秩序，却显出是坚韧稳定的文化力量。人们经常议论“社会凝聚力”，从统治者的政策中寻找“凝聚力”，这样的“凝聚力”是存在的，但极不稳定。在集立法、行政、司法和天下资源于一身的封建制度下，皇帝口含天宪、朝令夕改，“凝聚力”可以在顷刻间变成“离心力”。所谓汉唐盛世，都曾发生过从“极盛”跳水衰落的戏剧性变化。每个王朝都会做几件“体恤民情”的事，说更多“关爱百姓”的话，以骗取民心，骗取“凝聚力”，而它们的真正所恃，却是国家机器这样的暴力。从时空的大尺度上看，这些王朝及其他所宣称的“凝聚力”，皆如白驹过隙一般地逝去，唯有规范的汉字和两分对偶的思想原则，世世代代地活跃着，显出是中华民族长盛蕃衍的持久“凝聚力”。

汉字规范和《易传》发生，是民族定型和文化定向的两个方面，不论是作为终结或是作为开端，它们皆如并蒂之花而常开不谢，正所谓“书卦的同根、同质、同性和同理”，或“书卦相通”也。有关“书卦相通”的论述，很早就见诸文献，但其意思和这里完全不同，其中，影响最大的就是《易纬·乾坤凿度》的说法：

“三，古天字”；“三，古地字”；“三，古风字”；“三，古山字”；“三，古坎字”；“三，古火字”；“三，古雷字”；“三，古泽字”。

这个说法思想肤浅，实际上都是牵强附会，至今也没有谁证实。但长期以来，许多人都把这种牵强附会的东西当作“学问”，强作考辩（如证明古“天”字如何就是三），师弟子教习相传，刻成煌煌大作，显要于文坛。其实，这种牵强附会的伪知识，是不会产生出理论力量和实践效果的，故而只能长期自我纠缠。近代的大师郭沫若先生，也推崇这种附会，他的目的是要藉此而证明：“八卦是既成文字的诱导物”^①。不幸得很，

① 郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集·历史编》（1）第377页，人民出版社1982年版。



郭先生的证明并没有什么新鲜的内容。理论地看，八卦与文字的关系，是符号系统对符号系统的关系，不是这个系统中的个别元素与另一系统的关系，上述作法的理论错误，正是用个别汉字与卦象符号系统进行联系。这种理论错误导致歧途，即使上述所批评的“牵强附会”都化作事实，八卦符号也不是既成文字的诱导物！为什么只有几个文字符号具有这种诱导能力？而其他的文字却没有呢？为什么诱导出的符号就只八个，不多也不少，其他数目的卦象呢？

这里的问题是，“书卦相通”是《易传》卦符系统与规范化的汉字系统的关系，它是系统与系统的比较，不是这一系统的某些元素和另一系统的某些元素有何对应关系；因而追究某几个汉字与八卦符号的关系，在考察方向上就弄错了，某些元素的关系不能替代系统关系，犹如国家利益不是国家中某些人的私人恩怨一样。另一方面，由于类似《乾坤凿度》所说的卦符与字符关系长期得不到证实，一些人对它们之间存在关系感到失望，不愿意这种自我纠缠继续下去，于是就宣称：“八卦与汉字是两种性质完全不同的符号系统”^①，以终止对它们关系的考察。这种貌似超然的态度也是非常不恰当的，君不见许多重要的文字学著作（如许慎的《说文叙》），成套地援引《易传》以作为书的理论，君不见《易传》中的许多概念和命题（如“观物取象”），本质上就发自汉字的规范。这种情况人人皆有所见，不会因“两种性质完全不同”的断言而消失。

本书所讲的“书卦相通”，不是某些字、卦元素性状的相仿，而是卦符与字符的系统相通；不是某些个字、卦元素表面性状的关联，而是字、卦系统本体性质的相通。试作如下探索：

二、书卦皆为“象符号”

《易传》之前的卦画是占筮符号，巫源性解释本勿须取象解释，卦画符号无“象意义”，它的意义取决于占筮，不是“象符号”；八卦取象是对占筮符号的非占筮解释，《易传》从这里开始发生，意义由所取之“象”决定，待到《易传》形成时，卦画、卦象和爻画，皆具有“象意义”，皆是“象符号”。汉字在规范以前，是象形文字，通过摹写对象形态以建构意义，是“象形符号”而非“象符号”；汉字规范化的根本，是用人为的笔画系统构字，以笔画的建构取代摹写、摹画、摹仿，其取代是把“摹写之像”变作“笔画建构之像”，以致作为能指的“笔画建构”与作为所指的对象仍保持着“相像关联”，从而规范的汉字皆是“象符号”^②。这就是“书卦皆为‘象符号’”源由。

① 詹鄞鑫：《汉字说略》第38页，辽宁教育出版社1991年版。

② 这里所说的内容皆有大量的证例，因印刷困难，我也不曾研习象形字和古书体的写法，故这里不作例证。好在各种关于古代汉字的著作，凡谈到古汉字演变的，都有大量的如此例证，它们虽然没有“象符号”、“书卦相通”之类的概念和命题，但这些概念和命题所表述的内容，在这样的著作中俯拾即是。



书卦皆为“象符号”，是“书卦相通”最本质的内容，也是中华文化独步于世界的根本所在，决定了中华民族理论思维之“象思维”的特色道路。和其他符号一样，“象符号”也遵循“能指—所指”关系，由“能指”指谓“所指”，以“所指”为意义。“象符号”作为能指符号，它的意义是由所指对象决定的；与西方文字符号不同，它不是通过语音符号排列的独特性，与对象建立完全形式化的指谓关系，形式化是完全抽象的，只有形式对应，无所谓“像不像”的问题；与古代文字符号不同，它也不是把所指对象的形象被动地表达出来（例如描摹、摹写等），“象符号”是主体建构而成的符号，这个主体的建构与所指对象有着某种“相像”的联系，即本文所称的“相像关联”。“相像关联”不是完全抽象的形式对应，也不是毕肖对象的形象显示，而是用自主的符号系统重构对象，并使所指的某些特征在能指中表现出来，于是，“能指—所指”便有某个方面或某种程度的“相像”，即“相像关联”。

八卦是“象符号”，它不发音，但能很好地执行符号功能，因而“象符号”对语音是不敏感也不苛求的。“八卦取象”不是建立形式的对应关系，一套八卦符号与多个系统对应，形式对应关系是不能实现的。“八卦取象”也不是把对象摹写出来或图画出来，任何八卦符号都不毕肖其所取之象，《易纬·乾坤凿度》之所言被许多人当作“学问”，但这“学问”至今仍无结果。八卦符号与所取之象的关系是“相像关联”，例如符号“一”图形特征具有坚直强健之意，所取之象也皆具阳刚强健的属性，符号“--”的图形特征（出土资料中的写法常呈弯折状）具有揉屈变形之意，所取之象也皆具阴柔温顺的属性。“相像关联”包含着认知和审美的体验，是人对“相像”的意向。

（一）形式思维、形象思维和象思维

“象符号”功用是作“象思维”的符号载体，“象思维”也就是使用“象符号”。因而“象符号”对于思维的特征和走向，是具有决定作用的。中华文化独步于世界文化者，也在于它的思维形式主要是“象思维”。

“象思维”不同于“形式思维”。形式思维的载体是形式化符号，“能指—所指”之间除了形式的对应关系之外，再也没有其他关联。形式对应关系全基于“一一对应”的规定性，如考生与考号，电话号码与用户，汽车牌照与车主等，它们之间的关系只因于形式，再也没有什么图形相像、或性状相仿等关联，故而形式符号是完全抽象的。“形式符号”是主体的自主系统，它的符号和“能指—所指”的形式化对应关系，完全由人规定。人通过形式符号抽象地把握对象。

“象思维”也不同于“形象思维”，形象思维的载体是“图形符号”或“象形符号”。图形符号的“能指—所指”基于对象的形象或性状特征的相像性，作为“能指”的符号不具抽象的能力，它只能被动地把“所指”对象描摹、摹写或图形下来，把“所指”对象的自然差异复制下来，使之表现为“能指”符号的差异。其标准就是“像”，“像”其“所指”。因此，“图形符号”是不能自主的符号系统，它以“像”其所指为标准，人



只是被动地“使之像”，“图形符号”屈从于“所指”的图形或性状特征，人的抽象能力还不能摆脱它们的阴影笼罩，还没有驾驭文字符号的充分自由。

“形式思维”与“形象思维”是大家都很熟悉的思维形式，有关的教科书和专门著作都对它们有专题论述，许多辞书也有它们的词条；和它们相比，“象思维”却是完全无名的小子，不仅名不见于经传，连是否存在、冻饿与否也无人关注，除个别著作（如王树人、喻柏林：《传统智慧的再发现》等）使用“象思维”这个概念之外，再无问津者。这种局面乃是奉西方理论为圭臬，不敢越其雷池一步，不联系中国的国情国是所造成的。在国学方面，作孔老之辩、儒道之辩、诸子百家之辩、汉宋之辩者不胜其数，虽屡出胜意，但他们都忘记了一点，他们所辩的对象都是使用规范化汉字的中国人，他们用汉字进行思维和表达，他们的思维方式是什么？不仅如此，中国文化引以为骄傲的楚辞汉赋、唐诗宋词、杂剧小说等，皆是用汉字写成的作品，它们的思维方式是什么？而且，从秦皇汉武、唐宗宋祖，到孙中山、毛泽东，亿万中国人也是使用汉字进行思维和表达，中国人的思维方式又是什么？

如果不越西方理论之雷池，“中华民族的思维”是难以表述的。

是“形象思维”吗？中国先民曾经有过这样的阶段，那时他们使用象形字，早期铭文和甲骨文就是象形文字，它们是中国先民所使用的思维符号。入周之后，在众多部族整合为统一民族的过程中，汉字也实现了变象形文字为笔画文字规范化过程，并确立了形声对偶的发展方向。这是思维的进步，它摆脱了对“象形符号”的依赖，进步为使用自主的笔画系统。因此，中华民族的思维不是“形象思维”。

是“形式思维”吗？也不是。作为规范的汉字，有一些形式规定的内容，但形式规定在汉字中是很次要的，对中国人的思维不起主导作用。若用形式化的符号系统来取代汉字，是行不通的。实际的例证是，自1950年代以来，以政府之力推行汉语拼音，小学生识字首先从汉语拼音开始，从课本到练习，皆作如此安排，但总的效果甚微。时至今日，半个世纪过去了，中国人口的大部分是念汉语拼音长大的，而社会交流的媒介仍是方块的汉字，汉语拼音的作用很小，它有时能帮助正音，却不是可以流通的文字，还不是交流的工具。报纸、出版物、公私文件和人们的日常交往，没有谁使用汉语拼音，它们仍然使用汉字。这一事实表明，硬把西方的语言方式强加于中华民族，企图改变民族的语言方式，是根本行不通的。其所以行不通，不是因为中国人接受不了形式化的符号系统，而是因为，形式化的符号系统不能取代汉字，汉字有着形式符号无法对应的特殊性，它长期地塑造了中国人的思维特征。不少的中国人精通西语，还有不少的中国人在形式化很强的学科领域做出了杰出的成绩，说明中国人不乏形式思维的能力；但作为文字，汉字不是按照形式关系规范而成的，它有形式化符号无法企及之处，仅“单声字”这一点，形式化符号就做不到。

“单声字”造成了太多的同音字，它曾被当作“汉字的缺点”遭到许多人的批评。这里暂不去评价这种批评是否恰当，但浩若烟海的古代典籍，两千年来亿万人们的社



会和生活交往，依靠的就是这“单声字”的汉字，却是钢铁般的事实。这个事实说明，中国人的思维，不能用“形式思维”来刻画，多字同音与形式规则是相违的。思维就是使用语言，思维也即是使用符号，离开了语言符号的思维是可能的吗？不可能！不少教科书里写道，“大脑是思维的器官”或“大脑是思维的物质基础”，这些话本身并不错，但仅此而已就会造成严重的误导，以为有了大脑就能进行思维。这种观点是片面的，也是不切实际的。思维不仅需要有大脑这样的“器官”或“物质基础”，它还需要符号作信息驱动和信息载体，犹如电脑的运行必须有软件一样。全球的人类，大脑的组织结构基本相同，但思维的特征却很不一样，一个重要的原因，就是所用语言符号的不同，犹如同样型号的电脑使用不同软件一样。因此，语言符号的特征对思维是有所影响的，思维使用语言就包括使用它的特征，致使思维不能不打上语言符号特征的烙印。语言规范着民族的存在。

对于中华民族来说，汉字是统一民族最重要的纽带。由于地域辽阔，方言众多，使用口语常常彼此听不懂，无法进行交流，但大家却能同样地读懂用汉字写成的一切文本，汉字是中华民族共同的前理解。这就是说，语音对中华民族不甚敏感，中华民族也没有因语音隔阂而发生分化，汉字作为强有力的语言力量，维系着民族和民族文化的稳定。有专家说：北京和上海的语音差异，大于莫斯科和贝尔格莱德的语音差异，但俄罗斯和南斯拉夫（准确一点是塞尔维亚）早已分化为不同的民族，中华民族却有着广泛的语音差异，分布于广袤的地域。因此，汉字是中华民族语言符号的真正代表，对中国人的思维发挥着重要影响。

那么，汉字的符号特征是什么呢？

汉字以“相像关联”为基本特色，和八卦一样，是“象符号”。汉字的“相像关联”表现为两个方面。一个方面是：最初的笔画（大篆或籀体）虽是人为系统，但摹仿象形文字之处甚多，故而最初的规范汉字与象形字甚为“相像”，有着一脉相承的历史联络，沿此脉络而溯，总能寻绎出“能指—所指”之间的“相像”之处。这是笔画构型对于原型的“相像关联”。第二个方面是汉字系统内在的“相像关联”，即汉字本身的构造具有相像的关联性。例如：凡以“女”为构形的字如：妇、嫂、娘、婆、奶、妈、姑、娶、嫁等，其义皆与单字“女”相像地关联着；又如：凡以“可”为构声的字如：哥、苛、河、何、珂等，其声皆与单字“可”相像地关联着。

汉字系统内的“相像关联”，同时又是汉字“自组织”的重要原则。“自组织”是生命物质的现象，意思是系统内部具有使自己重新结构再生的能力，显出活性。非生命物质不具这种能力。汉字作为思维的符号载体，在“相像关联”的意义上实行着广泛的“自组织”，无须引入外部因素，自行组织成新的字词。例如“马”：作外部伸展，它可以组织成如黑马、黄马、牡马、牝马、赤兔马、白龙马、野马、角马、牛马、木马、铁马、马大哈等等的语词；作内部的分别；还可以组成如马头、马尾、马肚、马蹄、马鞍、马车、马夫、马场、马厩等等的语词。如果说，这些语词在西文中还有可



能找到形式相应的短语的话,那么,以“马”为偏旁作“相像关联”的“自组织”构字,则是西文所望尘莫及的。如:骡、驴、驹、骑、驯、驰、驾、弩等等与“马”之形义上的“相像关联”;妈、吗、骂、玛、犸、码、蚂等等与“马”之音义上的“相像关联”,皆为西文所无。形式对应无所谓“相像关联”,西文要指谓它们,必造出与“马”(“horse”)完全无关的新词来。故而西文的词量庞大,每种西文每年都要造出数千个新词,以便语言和新生事物相适应;而汉语却不需要这样,它主要依靠“相像关联”的“自组织”能力,使新字不新,维持汉字系统的稳定性。

“相像关联”及其以它为机制的“自组织”,在汉字中不是个别的,它是汉字的构字原则,故而汉字只数量很少的“部首”,就能结构出全部汉字。这种构字原则也是汉字的检字原则,甚至是“识字”原则。因为对“部首”各有不同的理解,故而不同辞书小有差别:《辞源》228个,《辞海》282个,《现代汉语词典》只有187个,1983年中国文字改革委员会又颁定《汉字部首表》含部首201个。中国人很早就自觉地认识到部首原则,两千年前许慎作《说文解字》时,就以部首为全书纲目。王力先生说:“《说文》540个部首是值得研究的、因为它是文字学原则的部首,而不是检字法原则的部首。”^①这里应当补充说一句,构字原则同时也是检字原则,它们所循的思维方式是相同的,中文如此,西文也是如此。

汉字部首的掌握并不困难,对它的掌握和运用,同时就是对于汉字构造本质的理解。部首大多是一些单字,单字也是形、音、义俱全的汉字,有自己的独立所指,原也曾是象形字。在规范化的过程中,它们的笔画结构最初曾近似象形字,像其所指,随着规范的演变,笔画系统更趋自主(籀、篆、隶、楷),它们渐渐远离了原初的像其所指,变成了笔画结构严整的字符,不再与所指相像了。但是,它们原初的图像意蕴却流传下来,现象的相像关联融于历史和传统之中,人们总把严整的字符看作是原初图形符号的衍变物,总能回溯到“相像关联”意味。恰如鲁迅所言,成为不象形的象形字。

为数不多的部首,能复合成全部汉字,这些部首作为单字的意义,也通过复合与复合而成的汉字保持着相像关联。从而,全部汉字都具有“相像关联”的品质。作为汉字规范方向的形声字尤为明显,所谓“声部表声,形部表义”,非常恰当地表达了相像关联的组合规则。“声旁表声”,是说复合字取声旁的语音之象;“形旁表义”,是说复合字取形旁的所形之象。这种情况和八卦取象很相仿佛,同样的思路,同样的取象情结。形音字如此,会意字亦是如此,例如“歪”是“不正”的复合,从“不正”中即能体会到“歪”的意思。会意即领会相像关联所示的意义,仍是“取其象”。因此,汉字和《易》卦符号一样,是“象符号”。

这种品质是西文所没有的。西文也具有“自组织”能力,二十几个或三十几个字

① 王力:《古代汉语》第一册第166页,中华书局1981年版。



母就能拼写出全部文字，但却不具“相像关联”的品质。字母只是表音符号，一般都无法独立语义，不与任何所指对应。因此，当字母结构为词的时候，除了一串语音的形式之外，再无所谓字母语义的组合，无象可像，人称“形式符号”。与之对应的则是与对象非常毕肖的绘画、雕塑、话剧等等，通过形象来表达思想，可谓“形象符号”。西方的哲学、语言学、心理学等也正是在这样的背景和传统中建立和发展起来的，故而认为只有“形式思维”与“形象思维”两种思维形式，不知有使用“象符号”进行思维的伟大民族存在。后来知道了，也不愿对汉字作实事求是的评价，而是以他们的理论为标准，置汉语和汉字于比较低的文化层次。

这是很不公正的。中华文化独步于世界，得益于汉字这样的“象符号”。作为语言符号，“象符号”决定了中华民族的思维，主要采取“象思维”的形式。

总体地看，“象思维”处于“形式思维”与“形象思维”的中间状态。“象思维”也即是使用“象符号”的思维。“象符号”具有一定的形式，但它不同于“形式符号”，它与“所指”的关系不是由其形式规定的，而是因为两者之间有着某种图形或性状特征的“相像关联”。“相像关联”不同于“相像”，“相像”是直接的“像”，是某种程度的“相似”，是采取描摹、描绘、摹写、摹仿或现代条件下采取摄影、录像所获得的“像”；“相像关联”则与之不同，它不追求毕肖之“像”，它只捕捉和把握两者之间有何共偶共通之处，这种共偶共通之处即是两者“相像关联”的纽带。因此，“象思维”不如“形式思维”那样逻辑严密，但也无须那样复杂的语法规定，“形式思维”的对应要求常常使对象孤立化，“象思维”则注重把握关联和关系。

“象思维”的载体是“象符号”，“象符号”虽也表现为一定的图形，但这种图形与原始的象形符号不同，它已经是一种抽象，“象符号”图形是笔画符号的建构。它不拘泥于以“所指”为原型的模仿或模拟，而是关于对象的“大写意”，不求毕肖，但建构中有神似。“大写意”即“相像关联”，它是主体的意向行为，是主体使用人为符号对“能指—所指”共偶共通之处的理解。和“形象思维”相比，“象思维”不离形象而又超越形象，并按照主体间的规范重塑形象，故而“象思维”和“形象思维”一样，具有很高的审美情趣，不过，“象思维”的审美情趣是超然的，更注重意境的追求。中国的书法、绘画、戏剧、服饰和建筑等，皆能为此作注。

和一切有“语义”的“象符号”相比，八卦是无语义的“象符号”，它就是“—/—”三联体，是纯粹的符号形式。通过取象，它获得了语义，即“象意义”，变成了有语义的符号载体，而且这“象意义”能参与复合，六十四卦的意义皆复合而成。“取象”在这里被外在化、透明化、程式化，并呈现多选择性，一个八卦符号能取不同的象。表面上看，它似乎与汉字规范没有关系，但以“思维形式”的视野观之，它们就是一回事，汉字规范之“相像关联”实质上就是“取象”。已经指出，形声构字“声部表声，形部表义”的原则，就是从声部取其语音之象，从形部取其所形之象，若没有这样的取象操作，汉字的形声规范就不可能。由此看来，八卦取象不过以纯粹符号的形式，使



形声取象外在化、透明化和程式化；一个八卦符号能取不同的象，这种“一多变换”，也是对汉字“相像关联”多样性的形式概括。

这样的实例太多，每个汉字都是一个“取象”的故事。现以《化学元素周期表》的中文命名为例，来说明这个问题。《周期表》有一百多种化学元素，绝大多数都是近代科学昌盛以后才发现的，各个民族都要对其命名。西文的命名方式是，每种化学元素都用一个名词来指谓，过去没有者就新造一个名词与之对应。这样，一百多种化学元素就有一百多个名词，各名词之间毫无内在关联，是完全形式化的“一一对应”，体现了形式思维的特征。汉字的命名则不同，它在既成汉字的范围内，运用形声对偶之法，只用了“气、水、金、石”四个字作形部，再配之以不同的汉字作声部，就实现了全部化学元素的命名，并使其内部联系表示出来：

凡以“气”为形部者，皆取“气（体）”为常态性状之象，如氩、氦、氧、氯等，与“气”形相对偶的“亚”、“亥”、“羊”、“录”，则是该元素名所取之声象；

凡以“水”为形部者，皆取“水（液）”为常态性状之象，如溴、汞，与“气”形相对偶的“臭”、“工”，则是该元素名所取之声象；

凡以“金”为形部者，皆取“金（属）”为常态性状之象，如锂、钾、锌、铀等，与“金”形相对偶的“里”、“甲”、“辛”、“由”，则是该元素名所取之声象；

凡以“石”为形部者，皆取“石（非金属）”为常态性状之象，如碳、硼、硒、硅等，与“石”形相对偶的“炭”、“朋”、“西”、“圭”，则是该元素名所取之声象；

这样的情况，在每个形声字的构造中都发生着，只是细节各有不同而已。以思维方式而论，它们和八卦取象对六十四卦重新进行的解释，何其相似乃尔！它们同是“象思维”的演义。规范汉字和《易传》所理解的《易》卦符号，是同一思维形式的不同表现。传统易学和实证易学都非常重视《易》卦的研究，他们在“象数和义理”的名义下把文章做得很足，但对《易》卦的根性，不论是历史根性或是思维根性，他们都不甚了了。“圣人作《易》”封闭了探讨《易》卦根性的道路；“《易》非一人一时之作”，这顶大帽子底下有太多的小差可开，模糊了指向《易》卦根性的道路。对于《易》卦，他们使用过“符号”这个术语，但“符号”术语很少有“思维载体”的意义，很少在“思维方式”的视野下把握它和语言的联系，斤斤计较于“三，古天字”之类的说法与考证。故而失其大端，也失其根性。

规范汉字和《易传》所理解的《易》卦符号的一致性，是思维方式的一致性，这绝非偶然。它们发生的历史年代大体同步，而发生于同一批人之手，其思维方式的一致性就不难理解了。当时还处于“道术未为天下裂”的局面，思想文化还没有多元化，王官之学一匡天下，“史”领社会文化风气之先，筮史和籒史同为王室史官，同受王官之学，同居思想文化的领导地位，故而同以“象符号”的形式规范汉字和改造《易》卦，不过是同一过程的两个方面，它们的一致性非常合情合理。与“象符号”相对应的思维方式必然是“象思维”，“象思维”也因而成为主导性的思维方式。那个年代，正



是诸部族整合为统一民族的凝聚过程，文字的规范和传统的嬗替正是民族整合必须的文化力量，主导性的思维方式也主导着统一民族的文化方向。因此，“象思维”是和我们民族凝聚一起发育起来的思维形式，是民族的根性，规范汉字和《易传》所理解的《易》卦，是这根性的符号形式，中国人生活在这种符号的世界里，中华文化的辉煌从这里闪光，并曾长期居于世界文明的领先地位。

因此，“象思维”具有独特的品质，它与“形式思维”与“形象思维”都不相同，也不能完全地由它们所涵盖，它以自己的方式，长期地存在着，而且表现不俗。西方的思维理论忽略了“象思维”的存在，我们曾跟着西方理论亦步亦趋，现在到了对思维理论进行反省的时候。有些中国学者已经意识到了这个问题，他们用“象征性思维”或“联想思维”之类的概念来描述中国人的思维，有另辟蹊径之意，但“象征性”或“联想”一类的概念只相应于具体的思维行为，更多地相关于修辞学，不能与“思维方式”相提并论。“象思维”、“形式思维”与“形象思维”，都可以运用“象征性”和“联想”的手段，它们不在一个理论层次上。故而用“象征性思维”或“联想思维”之类的概念，不能刻画中国人的思维。尤为重要的是，任何思维方式都有与之相应的符号载体或语言，思维就是使用符号，使用语言，若不能明确其符号载体的品质，不对语言特征进行把握，任何关于思维方式的探讨，只不过是“说说而已”。本书所论的“象思维”，可能涉及的方面稍多一些，但它还很不成熟，不是作为一个理论方案，而是作为一个理论头绪，以期引起对这个问题的关注。

（二）信息和符号

中国人关于思维的理论，是从西方人那里学习过来的，这一点很重要，否则，中国人还懵懂在“心思”之浑然中。另一个问题是，由西方人建立和发展的思维理论，是否符合于中国的实际情况，还确实未经严格的检验。举例说明容易，在如烟如海的材料中寻找相似之处容易，但原理审核却难，从基本点上说清道理就是很困难的事。

尽管中国人没有建立思维理论，但中国人却在思维着，有几千年理论思维的历史，而且富有成效，形成了富于中国特色的思维传统，却是不争之事实。若孤立地提问：“中国传统思维有没有独特的品质？”多数人都会作肯定的回答，因为中国有自己独特的特殊性。近年来，有那么多的人作中西文化的比较研究，总的根据也在这里。但若进一步地问道：“中国传统思维的特殊性是什么？”“中国传统思维有没有超越西方理论之处？”或“从西方舶来的思维理论存在着怎样的局限性？”作肯定回答者大概就不会很多，因为关于思维理论的研究，现在还局限在西方理论的框架之内。“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”在这些问题上，实际上还是一片盲区，学界还没有明确的观点。

一提到“思维”，从来只讲“形象思维”和“形式思维”，似乎除此之外，再无他种思维。这就是西方思维理论的大框架。有些人看到了中西思维上的差异，希望用新的观点来概括中国传统思维的形式，马上就有人抡起“中国思维落后”的大棒，把希



望者和希望解决的问题一起粉碎。许多人根据“思维即是使用语言”的原理指出,汉字与西方的拼音文字从构字到语法都很不相同,不能套用西方的语言文字理论而另辟蹊径,于是又有人高举“汉字落后论”的“革命大旗”,对这样的问题根本不屑一顾,倾力于“汉字拉丁化方案”的改革。虽然,“改革汉字”和“汉字拉丁化”的初衷不乏民族责任心和爱国激情,但它们是在对中国思维缺乏深入研究的情况下作出来的,且深深地打上时代和理论局限的烙印,这样做的效果,就从语言符号的根基上,确立了中国传统思维难登“理论大雅之堂”的地位。曾几何时,“汉字落后论”的气氛在相当长的时间里笼罩文坛,一时成为“定论”,并付诸文字改革的实践。1936年5月10日,由著名学者蔡元培先生领衔,包括鲁迅、郭沫若、茅盾、巴金、陶行知、邹韬奋等在内的共688位驰名近代文坛的重要学者,联名签署《我们对推行新文字的意见》,宣称:

简单地说,中国大众所需要的新文字是拼音的新文字,是没有四声符号麻烦的新文字,是解脱一个地方方言的独裁的新文字,这种新文字,现在是已经出现了,当初是在海参崴的华侨制造了拉丁化新文字,实验结果很好。^①

后来,拉丁化方案几经改进,汉语拼音甚至颁定为正规教材的内容,作为中小学生和初学汉语者的必修课。但尽管如此,汉语拼音也仅能对汉语的注音起辅助作用,它仍然不能替代汉语和汉字作为交流的工具,人们思维所使用的符号仍然是传统意义上的汉语和汉字,而不是拉丁字母形式的汉语拼音。电脑问世后,有着长期使用打字机传统的西方人,比较方便地解决了字母文字的输入问题,但汉字的输入问题一时却成为拦路虎,若按照西方人的传统,需采取“一字一键”的特大键盘才能解决汉字输入的问题。而这样做在实际上是不可能的。于是有人甚至要“消灭汉字”,把方块汉字说成是实现现代化的巨大障碍。但稍后的事实证明,汉字的电脑输入困难只是一个技术性的问题,把“汉字输入困难”归因于“汉字落后”,不过是字母输入法企图独霸电脑输入的一种口实。20世纪七八十年代之交,在汉字圈^②的不同地方,很快就有各种各样的汉字输入编码的方案问世,业界称作“万码奔腾”。这些方案都以发掘汉字符号的几何信息为基础进行编码,其法多比字母输入法快捷数十倍、数百倍甚至更多,输入速度是创记录的,使人能轻而易举地输入汉字使用电脑。这样,以“输入困难”为口实的“汉字落后”论不攻自破,其声音也渐息。许多的人也因此恢复了对汉字的信心,他们打破西方语言文字理论的教条,重新审视从19世纪末就开始盛行的“汉字落后论”,努力开发汉字文化的积极内涵,力图以更开阔的视野,更新和改进源于西文的语言文

① 原文转载于李敏生《汉字哲学初探》一书的《附录》,并参见该书第355页以下的评述,社会科学文献出版社1997年版。

② 汉字圈即以汉字为基本文字的社会群体分布,它现在是一个超国家的庞大存在,主要构成是中國大陸、中国台湾、香港、澳门、新加坡和其他华人华侨居住较为集中的地区。



字理论，中国传统思维的形式问题也得以重新反思。在此过程中，《汉字文化》等报刊，发挥了重要的作用。

在一个相当长的时期，封建锁国的中国人曾目空四海，自以为是“世界的中心”，但却没有关于思维的理论，起主导作用的观点，是“心之官则思”的“圣人”之言，对思维的生理机制和信息机制都很懵懂。西学东渐后，中国人才懂得大脑是思维的器官，是思想、意识和情感的中枢，神经是人体的信息传导系统，但在称谓上，却因传统的习染，仍把关于思维意识规律的学科称作“心理学”，留着中国传统的痕迹。但大脑神经系统只是思维和意识的“硬件”，如同电脑一样，只有“硬件”的脑只不过是一堆死物质，不具思维功能，脑的工作必须有“软件驱动”，必须有信息，大脑才能思维。软件就是信息，故而“软件驱动”亦称“信息驱动”。驱动人脑工作的信息大体上分为两类，自然信息和文化信息，而这两类信息只能相对而言，不能截然分开。

自然信息是人之感觉器官传递至大脑的关于环境的情况，人脑根据这些信息作出相应的反应，基本指向是适应而生存。这是人所接受的生命进化遗产。不过，在人的自然信息中，愈来愈多地掺进了文化因素，自然信息常常变成“自然—文化”信息，作用于感官的农田、果园、房屋、道路、服装等等，它们是人工化了的自然物。随着文明的加速进步，人日益生活在文明咀嚼过的环境中，自然环境不再自然，文化的成分却不断增加。但人对于自然信息的感知，自然信息对于脑思维的启动作用，仍然活跃着，它的基础仍是动物性的，这是生命在自然界中亿万年“进化—适应”之总进程中结出的大果，它与生命同在。所有的物种都对自然信息具有作出反应的能力，不过，不同物种的反应各异罢了。

文化信息是人为的信息，它的存在方式称作“符号”，唯有人才使用符号。符号即是能指，它就是能够显现所指的“意义”，故而符号载体在作为符号的时候，它要表现的就不是自己的本然品质，而是它之“所指”的意义。烽火台的本然品质是举烽燃烟，但它所表达的却不是烽烟本身，而是由烽烟报道边境敌情，这是人为的安排，烽烟即是符号。许多故事都有“掷杯为号”的情节，那并不是要去测定“掷杯”的声响和破坏情况，而是为了实现那个“号”的所指，或杀人、或举兵、或图谋其他，也出自人为安排。

符号首先是信息，不是信息之外的他种东西，不能为信息者即不能为符号；但并非所有的信息都是符号，符号必须是人能自主把握的信息。自主把握的信息，即对作加工处理，使之指其所指。任何动物都不具信息加工的能力；唯人能把信息加工为符号，也唯人脑才能接受符号的信息驱动，并对符号信息进行编码、解码、存储、提取、转移、传播、变形、拼装、选择、重组、复制、融合、更新、废止、淘汰、强调和淡化等多种形式处理和加工，赋予符号系统以特定的信息功能。语言是最重要、且使用最为普遍的符号系统，它依赖于语音的发生和传播，但语音的“意义”全是人为规定，而且不同民族的规定各不相同。



语言符号的“能指—所指”，关系着人的全部生活，甚至是“人之为人”的生存方式，故而语言符号具有人性的一般特质。它具有“自组织”能力的生命机能和广泛的价值作用，它也具有不断地进行除旧布新，不断地进行优化调整，不断地创造出新的信息产品甚至新的符号形式等文化品质。但一般的语言品质，又是通过不同的民族语言表现出来的，没有语言的民族性就没有一般人性。和使用符号的人相比，高等动物所具有的“条件反射”或“第二信号系统”，就要僵化和愚钝许多，在质的水平上，它们仍然局限于自然信息过程，没有达到文化信息的水准，不能和使用符号相提并论。

人运用语言的历史可溯至人类的起源。但关于语言符号的理论研究，则是较为晚近之事；而且研究多集中于一个语种或一个语系，语种或语系之间，至今仍停留在形态较低的层面上。在这种情况下，最早对语言符号进行系统研究的欧洲人，就容易把他们的语言特征当作是一般语言的品质。近代的世界史，是欧洲资本主义全球扩张的历史，欧洲人也因此把他们的语言和语言理论推向全球，从而，他们的语言就被当作是最佳语言，成为度量其他语言的标尺，他们的语言理论也被奉为经典楷模。鸦片战争之后的中国，面临的就是这种情况。在当时，中国社会若不改弦易辙，依然躺在“世界的中心”、“文明之邦”的圈椅上悠乎哉，那结果就是亡国亡种。因而，师法西人，是复兴中国的唯一出路，实践和贯彻这一路线的人，也是当时最具爱国良知、最具民族责任的中国人。包括思维科学、心理学、语言学在内的各个学科，也是在这样的背景下建立和发展起来的。这是非常重要的一步，倘若没有这一步，今日世界地图上有没有中国，尚属未可之事。

但这又是非常被动的一步，是无可奈何而为之的一步，长期的封建皇权，由一个人或少数几个人决定天下人的命运，把中华民族逼到这一步。我们不可以总是以洋人马首是瞻地走下去，意识到“民为邦本”且“民为邦主”的中国人，有能力重光自己的理论伟业。

中国有着最丰富的文化宝藏，不能老是借用外人的理论工具作开挖。百余年来，各种现代意义的学科在中国有了长足的进步，许多学者都注意到了新理论与中国实际相结合，于学科中充实了不少中国的内容。但我们所见最多的情况乃是，例子是中国的，理论或指导原则仍然是西方的。这仍然是用西方之理说中国之事，扎根于中国本土的国学、以及国学所揭示的中国人的思维和中国人的语言学等，亦大体如此，其中的许多独创性的内容，便被湮没在西方的理论中。从历史的悠久、内容的丰富和发生发展的独特性来看，中国文化毫不逊于西方，如何从中国文化中提炼出具有世界意义的理论原则，乃是中华民族立于世界民族之林的重要条件。因此，要更加深入地研讨中国文化对全人类的贡献，在借鉴西方理论的同时，作原创性理论的努力。

原始状态的人，比较多地依靠自然信息生活，文化信息还比较初级和粗放，基于自然信息的感性活动主宰着人的生活。自然信息受着自然物质条件的限制，信息的符



号形式还不能充分地展开，故而常困于环境而无奈，故常作超自然力量的神秘幻想。若将自然信息转化为文化信息，使其符号化，人就可以突破自然物质条件的限制，获得愈来愈多的生命自由。语言是最古老的文化信息，愈来愈多的人类学家现在都认为，语言是人猿分界的标志，它的功用是把混沌的无序之思，对象化为语言符号的序性之思。即使是关于神灵幻想，也要有语言的支持。但文化信息不止于语言，人努力扩大对它的利用。资料文献和考古发掘中所见的早期符号方法，投石记事、结绳记事、图形刻画、舞蹈形体、烽火台、旗语等等，都帮助人克服自然空间或时间的障碍，摆脱自然物质条件的限制，实现人所希望的价值期望。符号的进步，总是信息所依赖的物质限制渐少和信息量的密度增加，总是人之世界的扩展，史载秦始皇每天批阅的文件以“车”以“担”为计量单位，其实，一“车”竹简或一“担”竹简所含字数，不敌今日的一张报纸，更不可与磁盘、光碟所载的符号量相比，它们所对应的世界没有可比性。

符号是人为的信息，符号品质即是信息品质，是人为化的信息品质。信息首先是物理过程，若无物理过程，什么信息也没有。这是信息对于物质的依赖性。因而任何符号都必须依附于物质运动，以运动着的物质为载体，无载体的符号永远也不存在。特别重要的是，作为符号载体的物质运动的规律，是人能够掌握的，不被掌握的物质运动，不可以作符号载体，人不能为无知编码。

语言是对语音的信息利用，人依靠对自己发声器官的控制，把语音编码成为能指，由此而建立的“能指—所指”关系，这关系即是人和他的世界的关系。因而语言即是世界，世界在语言中。物质运动规律被掌握的程度，决定了它作为符号载体的形式。人们掌握了石头坚固难磨的性质，故而石头成为保持文字符号的最初载体，从石鼓文起，历代都有不可胜数的碑刻，期望永传后世；待到人们掌握了半导体和单晶硅片的集成技术，集成电路是微刻在硅片上的电路，“石头”又成为当代处理信息的符号，有人戏称是“回到石器时代”，但人对石头的把握却是大不相同的；烽火台和激光器都是光通信装置，它们的符号能力大不可比。因此，符号受制于信息的物质过程，受制于人对信息物质过程的把握程度；人把握了物的信息，同时也延伸和改造了自己的神经和大脑。

不同的物质运动，其特殊性和差异行为是不一样的，所表达的信息形态也是不一样的。力、热、光、电、化学、生物等一切自然现象，都具有信息，但它们的信息表现、信息发生机制、信息传输能力和信息变换方式，各各互不相同，不可混为一谈。这就是说，信息之“质”各不相同。但各种又可以互相编码和变换，说明不同“质”的信息具有统一性，这统一性就是“信息的量”。“信息量”的统一性，说明可以跨越各种差异的具体性，对一切可能的差异作统一的度量，这个统一的量度就称为“信息量”。因此，信息量首先是一般差异的量，是跨越物质运动形态界线的量，是跨越信息“质”之不同的量，是表现世界统一性的一种量度、信息量的单位称“比特”（bit），它不依附于某种物质，也没有量纲，但有着自己独特的存在、变换和传输的“保真规律”，保



障“差异之量不被耗损”，那就是由信息论之父申农(C. E. Shannon)所揭示的通信定律^①。通信定律与物质运动形态的规则无关，它只要求信息量的“保真”。

信息载体的运动都服从守恒定律，这是因为信息依附于物质运动；但信息量却是不守恒的量，这是因为信息量是一般差异之量。总的来说，物质运动一般都遵从守恒定律，但信息量却是一个不遵从守恒定律的量度，它可以不受限制地进行再编码、再储存、再传播和再复制，每个环节也都可以发生损耗和讹误。这种不守恒性可作严格的数学表述，但这里仅借用控制论奠基者之一的艾什比(W. Ashby)所用的一个通俗的比喻，他说：“我有两个苹果，给了你一个，我还剩下一个；我有两个故事，讲一个给你听，我还是有两个。”这样的讲述还可以再重复一百次、一千次，但我仍然有两个故事。现在，人们对于信息的复制、转录、存取和传播，每时每刻都大量地进行着，这里有设备的限制，技术的限制，人力、物力、财力和需求的限制，唯独没有信息量守恒的限制，它们可以任意地再生产下去。信息之质的殊异和量的齐一，信息的守恒如信息量的不守恒，构造了人运用符号的基础，故而符号总是能打破物质分类的界限，获得人性化的运用，物质的多样性获得了人脑的统一性。

因此，符号的运用，或信息加工处理，实际上是社会文明最活跃的要素，是大脑的文化行为。每个人都要依赖和使用符号，并在符号的引领下进行生活、工作和交往。就社会而言，没有符号就不可能有人际关系和社会化，不可能形成部落、民族、国家和国际社会；就个人而言，他的记忆、理解、情感、趣味、领悟、知识、经验、分析、综合、交往和适应等等，都以符号的形式进行着，没有符号就没有这一切；人还可以运用符号不受限制地进行遐想和精神的漫游，作超越现实的追求和浪漫向往，获得内心的满足和平衡，符号还赋予人以虚拟的世界，虚拟世界是现实世界的延伸和补偿。这样，符号就是人的存在方式，甚至是存在的条件。而且，原本为自然信息者，也愈来愈多地突破物质条件的限制，演变为符号存在的形式，人的存在日渐被各种符号所武装，成为“符号的人”。所谓“信息社会”、“知识经济”，都说明人愈来愈生活在符号的世界里。

现代哲学对此甚为敏感。胡塞尔的“意向性”(Intentional)，就是意识指向某个子集的符号集合的动向：简单地说，即指向符号。海德格尔的“此在”(Dasein)，就是带着他的符号世界而在此存在着的人；“此在”即是生活在符号的世界中。加达默尔的“前理解”(Vorverständnis)，也表示人在理解之前所具有的符号储备和符号能力，理解即是自我的符号世界与文本世界(对象)的视野融合。作为20世纪哲学的主要派别，

① 通信定律共三条：信源定律；信道定律；率失真定律。前两者都是要保障信源和信道的信息量不受损失(信息量损失少于任何规定数值)，率失真定律则表示通信效率和信息量损失之间的关系。它们皆不涉及物质运动形态。通信定律是用数学式表述的，故不引证原文。见申农：《通信的数学原理》(单行本)，第二部分，中科院情报所1953年印。



“现象学”一系列的三代领军人物，他们对人的基本假设实际上是“符号人”。所谓“哲学的语言学转向”，也是在淡化“人”的其他规定，突出“符号人”的统一性。

信息是各种各样的，任何特殊性都是信息；特殊性之特殊，同时也意味着差异的存在，由差异报告其特殊，因特殊而显出差异，于是便有了信息。因而，“信息”观念以统一的视角来看待多彩的世界。因而“信息”观念是人与世界关系的深化发展，也是人性力量的深化发展。

特殊性有质的规定，差异也有质的内涵，但任何“质的规定”都是相对的，以更高的视角或更开阔的视野来看“质的规定”，它就消失在“差异”之中。在“差异”面前，各种特殊性都一律平等，特殊的规定性转化为差异之量的显现。铜和铁是“各有质的规定”的物质，但若以“金属”而论，它们就是“不同的金属”，“质的规定”化作了“量的差别”。“水”与“火”是互不相容的，但以“五行”的立场而观之，它们只是“五行”中的不同元素，质的对立转化为量的差异；若以现代科学而观之，它们不过是物质运动的不同状态，质的对立也转化为量的差异。对于自然界，分类学尽可能地把物种分别出来，进化论则把各个物种看作是统一的进化过程，以分子生物学而论，物种的不同则表现为生物大分子中原子状况的差异。因此，质和量的对立总是相对的，“差异”的存在是绝对的、普遍的、最最一般的。人们总能找到一个普适地表达“差异”的量，将各和差异统一地覆盖起来，犹如统计数据能将“赞成”、“反对”、“弃权”统一地覆盖起来一样。

信息量就是度量“差异”。这个差异不仅是眼前的，它以“一切可能的变化”为标尺，差异不过是变化的显象。“一切可能的变化”，不论它何时发生，只要它是可能的，都具差异的显象性，因此，“一切可能的变化”，将作为信息量的计量背景。在这样的背景上显现所企望的特殊性；若背景的规模较小，企望就比较容易“确定”；若背景的规模很大，企望的确定性就变得很困难。若只有几个孩子在那里玩耍，妈妈很容易发现自己的孩子；若一大群孩子在那里玩耍，妈妈发现自己的孩子就会困难许多。“信息量”概念在揭示系统的“差异一般”的同时，还揭示了一个深刻的两分对偶关系：一方面是穷尽“一切可能的变化”，与之相对者是“企望的确定性显现”；两者在对偶中现象自己，也现象对方，它就是信息量。这样，物质、质料之“质”的界线，在信息量的视野中泯灭了，只有“变异”与“企望确定”的两相对偶。人被抛（Geworfenheit）入世界，总是在变动不居的世界中规划自己的生活，这不就是“信息量”所描述的情况吗？

就数学表达式而言，信息量的计量算法即是统计力学中的熵公式（也有前置一个负号的，但绝对值相等），故而也称“信息熵”或“负熵”。但就思想观念而言，熵仅表示系统的混乱程度，它只描述混乱，熵没有两分对偶，只对“系统混乱”作量的单向描述，只讲变异而不问确定性，也可以“变异度”称之。信息量与“变异度”的指向相反，它要在“系统混乱”的变异中，对“企望的确定性”（所企望的状态、秩序、



关系、特征等等)的发生概率进行评估,这就不是“系统混乱程度”之单向变异所能描述的,它还需要“使混乱能之确定”的制衡力量。故而熵无所谓“量”的单位(无单位熵),信息量则需要“量”的单位(比特),信息量即是用这个单位“量”进行度量的数值。

若U集合中,“一切可能的变化”只有两种状态,可称作“最简差异”,对“最简差异”作唯一性选择,即“二者择一”,它就是信息量的单位“比特”(bit)。“比特”的原意是二进制,它作为信息量的单位,其规则就是在两种可能性作一种选择,或“一次二者择一”($\log_2 2 = 1$),使两种可能性确定为一种实在性。“二者择一”使“最简差异”化为确定的唯一性,它是一切“企望确定性”的基础。故而信息量的数值可以通过与它相比较而获得。现代通信技术和数字技术皆以“比特”计量,其数字符号是{0; 1}或“0/1”,它与“—/—”有着形式的同构性,但意义并不完全等同。“0/1”仅表示对{0; 1}的或取(“ \wedge ”),《易传》所表述的“—/—”则是“一阴一阳之谓道”,不仅有对{—; —}的或取(“ \wedge ”),同时还有对{—; —}的“和取”(“ \vee ”)及“蕴涵”(“ \rightarrow ”)。

“差异”是信息资源,没有差异就没有信息,也做不成符号。“最简差异”是关于“差异”的概括和抽象,同时也是关于信息的概括和抽象,还是建构符号和符号变换的原则。信息量是一个集合之可确定性的度量,当集合为一“最简差异”时,一次“二者择一”即获得唯一的确定性,也即是1“比特”单位的信息量。信息量也是符号集合中某种符号发生的概率,1“比特”单位的符号,即表示两个符号的“二者择一”,如数字技术对二进数字{0; 1}的“二者择一”,卦画是在某一爻位上对{—; —}的“二者择一”,信息量是 $\log_2 2 = 1$ 。若集合变了,变异度也随之改变,差异作为信息与符号资源的功能依然,但信息量的数值却改变了。例如在十进制数中作一次对{0; 1}的“二者择一”,其信息量就是 $\log_{10} \{ (1/2) \times [10! / (2 \times 8!)] \} = 1.3522$ 比特。变异度大了,确定性也随之困难。因此,“信息”和“信息量”是密切相关而又不相等同的两个概念,“信息量”相对于集合而言,不同的集合有着完全不同的信息量,犹如不同集合有不同的熵一样。但就思想方法而言,“信息”是差异;“信息量”是信息被或取的(“ \wedge ”),或取是多中取一,是确定性的选择;当这种特殊性被确定之后,其他的可能性便同时被排除。

“信息”一系的概念是现代才有的,在古代则直谓“差异”。“差异”使存在者互相区分,它是一个与“存在”密切相关的概念,它不拘于存在者之材料、质地、形状、品质的任何限制,只要有“一个可分辨的不同”即可。因而“差异”即是存在的一般形式。“差异”的概念化常取“最简差异”的形式,“最简差异”只显一个差异,是关于“差异”的简化、概括、抽象,它的形式就是两分对偶。不论是“一分为二”还是“合二为一”,都要采取两分对偶的形式。

这些与信息论的思路是一致的,也更加直观生动。对“最简差异”的符号运用,也



很早就有了“二者择一”的形式，“趋吉避凶”，“求福远祸”，皆是人之命运意识苏醒后的精神常态，其形式就是“二者择一”。前文指出，六十四卦发生的条件之一，就是借助于神灵幻想，对命运之“祸福”、“吉凶”作“二者择一”的祈祷记号，依人体的自然坐标记下，其结果必是六十四卦的图形。另外如图腾，如驱邪，如甲骨卜辞中所有的祈告语句、烽火台、兵符、地名分阴阳等，皆是先民对“二者择一”的早期符号运用。

但“最简差异”不止于“二者择一”，“二者”还能构成他种关系。虽云“最简差异”，但却有着不同的对偶势态，相互融合、共生互动、渗透互通、互补双赢等等，皆是“最简差异”的对偶势态。“二者择一”是“最简差异”的一种对偶势态，但在“择一”确定的同时，两分对偶的势态也随之消解，可能性让位于确定性，复归于“ $A=A$ ”的平静。因此，“择一”具有二者只能居其一的性质，非此即彼，确定性相互排斥，不能相混共居。如：“有利”或“无攸利”，“有福”或“有祸”，“咎”或“无咎”，“有雨”或“无雨”，“有孚”或“无孚”，“生男”或“生女”，“熊掌和鱼不可得兼”等等。在这些情况下，“二者择一”显现为一种排他的必然性，所择之“一”适于“ $A=A$ ”的表述形式，一当“ $A=A$ ”的选择确立，两分对偶的势态也同时被排除，其他可能性会被堵塞，故而它的发展，是决定论或独断论。

两分对偶的势态不仅存在于期待的可能性中，常常还就是眼前之现实。两块石头、两棵树，一头牛和一只羊，一张报纸和一束花等等，它们互无关联，是并列而显的“最简差异”。在这种情况下作“二者择一”之举：捡起一块石头，砍伐一棵树，牵走一头牛，取去一束花；这样的事可以无意而为之，也可以按照“ $A=A$ ”的规定行事，其结果都是使并列消失，两分对偶的势态不再，使本来的“最简差异”变作“选择的唯一”。在这种情况下，欲维持两分对偶的势态，就不能作“二者择一”之举。“择一”破坏了“两分”的关系。

还有一种“最简差异”是相互关联的，对偶双方不是简单的并列，而是结合为一种关系，构成一个整体：如斗殴、对抗、对立、相依、相累、相仇、相亲、说相声、谈恋爱、订合同、搞协作，各种社会人伦关系：夫妻、父子、君臣、兄弟、婆媳等等，皆由两个方面构成，失去其中任何一方，它们所结成的关系也不复存在，若强作“二者择一”，就要付出牺牲“关系”和“整体性”的代价。但强作“二者择一”亦有认知的好处，它可对所择之“一”作深入了解，以分析和建构的新视角，对“关系”和“整体性”作细致结构的理解，强化了理解的穿透力。

更有一种“最简差异”是有共同蕴涵或相互蕴涵的。使用同种语言、相同的规范，就有共同蕴涵；所谓“加强沟通”、“加深理解”，其实质就是扩大共同蕴涵。兵家常言“知己知彼，百战不殆”，是对抗中的相互蕴涵，人际之间和而不同、求同存异，则既有共同蕴涵，也有相互蕴涵。对这些情况作“二者择一”，共同蕴涵和相互蕴涵就晦暗不明，对偶势态从直观中消逝。但若以“二者择一”的方式，对每方作深入的分析，也



可以使相互蕴涵的内容重新细致地明朗起来,那就要有新的程序,也需要较多的时间,再经比较而后得。

“最简差异”是相对的、概括的和抽象的,这亦是人的智慧。“两个人”,可能有很多差异,生理的、心理的、性格的、文化的,但作为人的集合体而言,“两个人”就是“最简差异”。对其进行“二者择一”或维持他们的“对偶共存”,皆是针对这个“最简差异”而言,无须去穷尽“两个人”的所有差异。人与人的差异,人与物的差异,物与物的差异,皆可作如是观。但“最简差异”又是其他差异的基础,一切差异皆可视作“最简差异”的复合,可运用“最简差异”之法,处理各种差异的问题,处理信息和符号的问题。

由于信息量单位“比特”的定义,是对“最简差异”实施“二者择一”,信息量公式的要求,也是在变异中寻找确定性发生的概率,于是,有些人常常把“差异”等同于“信息量”,以为“最简差异”等同于“二者择一”。这种观点有概念错位之误,用形式化的片面性取代存在的本然性。在“二者择一”之外,“最简差异”还有他种形式的存在。

“最简差异”和“二者择一”,不是一回事。“差异”和“最简差异”皆是存在的品质,一切信息量或者“二者择一”,都必须有“差异”或者“最简差异”存在,否则就不会有任何信息或符号,也无所谓信息量或“比特”。但是,“差异”或者“最简差异”存在,不一定都按照“选择”或者“二者择一”的方式行事,它们除了“或存在”(“ \vee ”)之外,还有“和存在”(“ \wedge ”)及“蕴涵存在”(“ \rightarrow ”),不能一概而论。“和存在”及“蕴涵存在”虽然也可计算其信息量,但信息量计算所依托的集合背景也发生了改变,信息量的数值就要有变化。例如:说相声是两个人,若无视“说相声”所结成的关系,只对两个人作“二者择一”的选择,其信息量是1比特;若把“说相声”当作是一个整体,和他种曲艺形式进行比较,这时的集合就是所有的曲艺形式,虽仍然有信息表现出来,但信息量就不是1比特。因此,“差异”和它的抽象形式“最简差异”,是信息的资源,对此资源可作不同的运用,“选择”只是运用之一种方式,一种排他性行为。

不同的运用有着不同的品质。“最简差异”的“二者择一”,总具有排他性,指向唯一性。被选的“一”或落选的“一”,皆可用“ $A=A$ ”描述,另一方则是“非 A ”(“ $\neg A$ ”)。两个人击剑(或其他形式的博弈、竞技或其他选择行为),只能有一个胜者,不能“同时有两个胜者”,不能“同时有不胜又不败者”,也不能“同时有既胜又败者”。胜利者是确定的、唯一的、也是排他的。这个简单的例子,实际上包含着形式逻辑的基本规则,形式逻辑即是关于确定性的判定选择,不能确定的东西,形式逻辑是无能为力的。这种思想原则在西方传统中占有主导地位,它的核心和基础是“ $A=A$ ”的同一性;中国传统则尚“兼得”,讲究“和而不同”,其核心和基础是“一阴一阳之谓道”,“一/--”有着多重性质。“二者择一”是“一/--”的性质之一,特别是经历了《易传》发生的洗礼之后,“阴阳之道”总是在互偶中表现出来的,与之相反的训诫则



是“独阳不生，孤阴不长”，排斥唯一性选择。这应是中西文化的原则分野，集中地表现为“A=A”与“一/--”的两种思想路线。

当然，这种分野并不是绝对的，它只说明主导思维方式的不同。在中国，所谓“正名”就是要求地位和名分相符，“A”的名分就要对应于“A”的地位；在日常生活中，也有着广泛的作用，人们总是在一个相对确定的环境中生活，其相对确定的环境就是“A=A”的基础。但总的来说，任何“正名”都是纲常伦理关系的复归，中国纲常伦理关系的基础，正是“一/--”的网络；而日常生活的稳定性，也被解释为“阴阳”的协调和平衡，不脱“一/--”的大背景。也不乏“一/--”的事例，“政教分离”就演出了时而一致、时而对立、时而不即不离的活剧。但当他们证明自己主张合理性时，其理论基点都不离“A=A”的规定性，都在理论中体现形式逻辑的原则。因此，从主导思想来看，“A=A”与“一/--”的分野，正是中西文化不同的原则。

人们常说，“大脑是一个加工厂”，对于不同的人来说，其“加工厂”的加工能力是不一样的。音乐家对声音和节奏特别敏感，美术家对色彩表现力特别敏感，律师对法律条文特别敏感，数学家对形式化规则特别敏感。所谓职业习惯，所谓专业的敏感性和专注力，常常是他人难以做到的。这样的事例并不少见，何以有如此区别？大概可以用“用进废退”来解释。这种情况说明，“大脑虽为一个加工厂”，但其加工的行为和加工的结果，并不是各向同性、整齐均一的，它会受到被加工之信息或符号的诱导。对于一个民族来说，特别是相对封闭的古代民族，大家的听和说都是自己的民族语言，行为准则和价值取向也基于自己的民族传统，因而其思维就不可避免民族的烙印。西方的民族语言，都深受希腊字母语言的影响，“能指—所指”关系追求一一对应，还要通过复杂的语法关系，使称述的内容尽可能地具有独特性。这种语言和语言的运用都具有明显的形式化特征，诱导其思维的形式化发展，造就了形式思维的理论传统。中国的民族语言，与字母语言大异其趣，它没有繁复的形式加工，而是认真体验“象特征”，确立了“象思维”。

（三）西方形思维说略

苏格拉底时代的古希腊哲人，已大量运用形式思维，形式化地论理。但对形式理论本身还比较混沌，他们多倾向于以这一元素或那一元素统一但较为笼统地说明世界，但形式理论本身的建设尚欠缺。雅典文明的崛起，则在确定性规定的基础上建立了形式化的推理系统，只要求概念与命题的意义确定，不问及它们的质料特性。这种方法十分有利于抽象思维，有利于思想的精密化，一般都能形式地得到“是”或“非”的结论，故而被确立为主导的思维方向，渗透向所有的学科领域。在这个过程中，首先是苏格拉底要求“下定义”，实际上是规定确定性规则，形式化地确定所论述的对象“是什么”，从而将所有的“不是”都排除在外，也不允许偷换对象，“定义”具有很强的约束力。继之，柏拉图的“理念”则是确定性的理论模型，“理念”是完美无缺的确



定性,因而也是独一无二的,现实中的存在者不过是“理念”的投影,“理念”受到现实的干扰和歪曲,从而,实际存在者的确定性虽是有缺陷的,表现出多种形态,但“理念”的确定性却被认为是超越现实的原本真在。到了亚里士多德,确定性则进一步被规定为自身等同的形式“ $A=A$ ”,它就是作为西方思想基础的“同一律”。后来虽有不少人讥讽“同一律”是同语反复,但有什么比自身等同更具确定性呢?因而,讥讽归讥讽,“ $A=A$ ”的思想力量却颠扑不破,直是到了很晚近的时候,它才真正陷入危机。亚氏在制定“同一律”的同时,又规定了“排中律”和“不矛盾律”,以强调并保障“ $A=A$ ”的排他性和唯一性,其运算表现就是著名的“三段论式”及欧氏几何,由此而构造了被称作“思维形式规律”的形式逻辑。

形式逻辑的形成,并不是“雅典三杰”的空穴来风,它是希腊人长期使用形式化语言思维的历史结果。在古代埃及和古代巴比伦之间的东地中海沿岸,是两大文明交流的走廊地带,当地的居民,后来被称作“腓尼基人”(“商人”)。腓尼基人的交易和记账,嫌埃及文字和巴比伦文字过于繁难,受埃及文辅音符号的启发,创造了一套“腓尼基字母”。腓尼基字母只有辅音没有元音,还不是严格意义的字母文字,它在公元前一千年左右传入希腊。希腊人把腓尼基字母中的几个辅音字母改成元音字母,创立了元辅音兼备的希腊字母体系。希腊字母是现今字母文字的祖先,它们之间没有实质的差别,其“能指—所指”关系立于形式对应的基础上。思维是使用语言,语言的形式化势必促进形式化的思维,在苏格拉底时代的古希腊哲人中,我们也有强烈的形式化感受,例如毕达哥拉斯关于数字和音乐的理论、芝诺的悖论、正方形对角线长度引发的数学危机等等。“雅典三杰”的功绩,则是使这种思维方式程序化、系统化和理论化,把形式思维提升为具有推理力量的逻辑体系。随着亚历山大远征和稍后的“希腊化时期”,希腊人的成就远播,形式逻辑作为形而上学的理论体系,成为西方人的共识,并在哲学、数学、物理学、天文学、语言学乃至神学方面获得重大收益;西方的各个民族普遍地使用形式化的字母语言,和形式思维有着天然的亲和力。即使在神权统治时期,对上帝存在的唯一性和至上性的证明,也是通过形式理论实现的。

文艺复兴之后,具有真正意义的“科学”兴起。要而言之,近代科学就是观测实验方法与形式理论的结合。“ $A=A$ ”由静态转为动态,“轨迹”作为近代科学人皆能言的运动概念,不过是一系列确定性在运动中所留下的痕迹,它的任何一个截面,都有唯一的位置和动量,以确定它的运动状态,确定性过渡为必然性和决定论。经典力学是近代科学最辉煌的代表,它告诉人们,只要知道了初始条件,就能计算出今后的一切运动状态,表现出“决定论”的品质。古希腊的学者说:给我一个支点,我就能撬动整个地球;经典力学的代表说:给我初始条件,我就能计算出宇宙的全部运动。这两种说法虽有静动之别,但就理论思维而言,两者都是形式思维,都凭藉形式化的理论方法,从一种确定性到另一种确定性。因此,近代科学被称作“决定论的”。决定论即任何时候都对应于唯一的运动状态,这个运动状态除了自身等同“ $A=A$ ”之外,就



再也不是其他的什么东西了。“决定论”是一个必然性占统治地位的理论，它要求动态的确定性，在它盛行之时（特别是 19 世纪），“铁的必然性”、“偶然性是科学的敌人”之类的豪言壮语随处可见，“决定论”不过以近代科学的形态，复述那“A=A”的古老命题。

近代科学的背景是“绝对空间”和“绝对时间”。“绝对时空”的理论性质是满足伽利略（G. Galilei）变换，说穿了，“绝对时空”中的每一个时空点（ $x, y, z; t$ ）都是绝对唯一的，都是一个独特确定的“A=A”，而且所有的空间时间都具有这种性质。“绝对时空”就是“A=A”品质的时空，伽利略变换亦是以“A=A”为前提、为基础的变换。在这个基本问题上，唯物主义和唯心主义是一致的，从来没有人有在“主客两分”意义下对“主客两分”或“伽利略变换”提出过质疑，“A=A”的形式化品质超越了“主客两分”，在彼此都认同“A=A”的前提下，才有所谓“主客两分”的不同解释。唯物主义者和唯心主义者虽然在主客关系上的对立十分尖锐，但双方皆使用形式化的字母语言，皆使用形式化的符号系统，故而“主客两分”的一切争论都在形式思维的基础上进行。从这一视角来看，康德的《纯粹理性批判》，正是指出了对立双方所执理论的一致性。

近代科学的主要理论工具是微积分。微积分在近代科学的应用几乎所向披靡，但它的基础“ dy/dx ”确是一个“ $0/0$ ”型的不确定式。“ dy/dx ”的不定性威胁着确定性的世界秩序，使整个欧洲的理论界惴惴不安，但它在应用上的巨大成功，又不可能弃之而不用，这就在思想和理论上引起极大的混乱和危机。为了克服微积分基础的不定性危机，西方人采取了强化形式理论的作法，史称“分析严格化”。在微积分诞生后的两百多年里，欧洲的一流数学家，几乎全部都投入到“分析严格化”的运动中去；再如康德、黑格尔、马克思这样的思想家，也卷入“分析严格化”的讨论。“分析严格化”的核心思想，是消除“ dy/dx ”的不定性，保障它建立在“A=A”的确定性。“分析严格化”的历史，非同寻常地证明了近代科学的理论思维对西方形而上学传统的依赖。最初，“ dy/dx ”的形式基础是无穷小量；继之，这个形式的基础转移至极限理论；再继之，这个形式的基础再转移至实数理论；再再继之，这个形式的基础复又转移至有理数理论；最后，由于证明了有理数理论可以建立在自然数理论之上，从而微积分的理论基础“算术化”了，取得了非常满意的“A=A”的基础^①。人们再也不为“ dy/dx ”的不定性担惊受怕了，心安理得地使用微积分。

记述这段历史，是因为想说明，什么是中西文化分野的主导方面。这里仅谈到西方文化的问题，它说明，形式思维超越并主导了主客关系的对立，“主客两分”的双方，都依形式思维的原则行事，都把自己当作第一真理。在中西思想文化比较的讨论中，许

① 参见 M. 克莱因：《古今数学思想》第四册，第 40、41 页、上海科学技术出版社 1979 年版；郑毓信、林曾：《数学·逻辑与哲学》第一章，湖北人民出版社 1987 年版。



多人都把“主客两分”与“天人合一”当作是中西文化分野的主要标志，在眼下已踞主流势态，这故然有其历史的原因，但历史本身说明，这种观点是不确切的，若从“思维方式”的层次加以考察，还可以发掘出更深的原因。“主客两分”与“天人合一”不过是各自思维方式的一种表现^①。

诚然，“主客关系”在西方近代哲学史上的地位非常突出而明显，唯物主义与唯心主义以尖锐的形式表现出尖锐的对立，其间还动摇着许多“不彻底的”哲学派别，长期以来，我们也习惯于用“唯物主义成分”或“唯心主义成分”之类的语词，来描述这些“不彻底的”派别，于是，“主客关系”便深深地扎根于脑海，一提及西方文化思想，它便成为首选。事实上，彻底的唯物主义与彻底的唯心主义一样，都承认物质与思想的同一性，即同一律“ $A=A$ ”；他们的对立不是“ $A=A$ ”的本身是否成立，而是哪个“A”是第一性的。这就是说，“ $A=A$ ”是讨论“主客两分”关系的共同前提和基础，若没有这个共同前提和基础，“主客两分”的关系何在？“ $A=A$ ”正是西方传统的形而上学，唯物主义和唯心主义在建立自己的体系时，都严格按照“ $A=A$ ”的原则行事，都力图避免形式逻辑的错误。因此，在西方文化中，“主客两分”总是在“ $A=A$ ”的纲领下实现的，也都形式地追求符合逻辑，不论你张扬什么主张，若在形式关系上出了毛病，就有灭顶之灾。而在“主客两分”的问题上有所差池，只会被当作是“思想的不彻底”。故而西方思想文化最突出的特征是形式思维，它的纲领就是“ $A=A$ ”。

正是因为“ $A=A$ ”作为西方传统的形而上学，根深蒂固涵养着西方文化和近代科学，方显出黑格尔辩证法的革命意义。在黑格尔辩证法中，“ $A=A$ ”灭去了首席真理的光彩，只表现为相对的、暂时的、有条件的真理，而否定“ $A=A$ ”的运动变化，才拥有绝对的、永恒的、无条件的真理力量。因为统一物在自身等同中包含着自己的否定力量，是对立面的统一，对立面的运动不断地打破自身等同。黑格尔的辩证法在中国受到天然的欢迎，因为“对立统一”在中国有着长期的类似物，中国传统文化中广泛存在的“阴阳”、“有无”、“虚实”、“色空”、“对仗”、“平仄”、“纲常”等对偶性观念，只要把“对偶”理解为“对立面”，就能够接受黑格尔的辩证法，无须对“ $A=A$ ”和形式逻辑作深入了解。但作为西方传统的思想家，“ $A=A$ ”是黑格尔辩证法的真正

① 自1980年代以来，作中西文化比较研究的著述大增，很多人都用“主客关系”与“天人合一”来标志中西文化的根本差别。对于许多著作来说，这个根本差别只是泛泛地提到，张世英先生的《天人之际》（人民出版社，1995年版）则专题讨论这个问题。他认为“主客两分”与“天人合一”是人对世界的两种关系。并指出：“中西哲学史各自都兼有‘天人合一’式与‘主客两分’式的思想，不过需要强调的是，西方哲学史上占统治地位的旧传统是‘主客两分’式，中国传统哲学的主导思想是‘天人合一’式。”（第5页）“两类思想兼有”的提法非常正确，但其余之说就可商榷。张先生的立论依据是海德格尔的“在世界中存在”（In-der-Welt-sein），本书也倚重于这个观点，可见理解是各不相同的。但本书不对此命题作理论争论，只述及中西传统形而上学的分异。



起点，但黑格尔没有在“ $A=A$ ”上踏步不前，他的辩证法是对形式思维的理论深化，他看到了“自我等同”并非铁板一块，重新思索“一切皆变，一切皆流”的哲学古训，并用“对立面统一”来解释“一切皆变，一切皆流”的本体性原则。这是以一种新的形而上学取代“ $A=A$ ”的形而上学，所谓“辩证法与形而上学”的对立，其实是形而上学自身的历史更新。黑格尔擦去了涂抹在“ $A=A$ ”身上绝对真理的光环，还原它作为过渡性相对真理的本来面目。全部黑格尔体系都表现出“正；反；合”的三段论，这是把历史引入逻辑，变“ $A=A$ ”由共时状态为历时过程。“正题”即有，即存在，核心就是“ $A=A$ ”的规定性；“反题”即无，讲“ $A=A$ ”的否定性；“合题”即变，讲“ $A=A$ ”在变化中走向自我肯定、又在变化中走向否定的必然性。

西方的辩证法也有“主客两分”之说，黑格尔辩证法是“唯心的”，马克思主义的辩证法则称作“唯物的”。这是否证明“主客两分”主导了西方思想呢？不能。就理论而言，它们是辩证法麾下的“主客两分”，是对辩证法理解上的歧异。马克思主义的古典作家们，毫不讳言黑格尔辩证法是自己的理论来源之一，并和黑格尔一样，从批判“ $A=A$ ”开始而走向辩证法，把辩证法当作是形而上学（实指“ $A=A$ ”）的对立物。因此，“主客两分”的关系又依附于辩证法（即新形而上学）的基础上，亦如以往依附于“ $A=A$ ”的基础一样。

更重要的一点是，“主客两分”不是西方语言符号的特征，从来无所谓“唯物主义语言”或“唯心主义语言”之分。西方语言皆是以希腊语为模式构筑而成的民族语言，皆具字母语言的形式化特征，皆为形式化的语言。使用形式化的语言，就是进行形式思维，唯物主义者是这样，唯心主义者也是这样。“ $A=A$ ”正是形式化语言的形而上学，一个词对应一个所指，一种语法关系对应一种状态，“ $A=A$ ”正是这种语言关系最抽象的概括，因而它长踞西方形而上学的尊崇地位。“主客两分”对“ $A=A$ ”的依附，正是西方哲学对形式语言的依附，理解对于前理解的依附，不明符号与人的关系。语言使用既久，就不可避免地发生歧解和混杂，形式语言中生出许多非形式的东西。有一词多义、多词一义、义语双关、词不达意、借用和喻指、方言和行话等多种情况，它们皆是“ $A=A$ ”体系的否定力量，语言体系内部变得“不均匀”；即使在“ $A=A$ ”严格成立的条件下，“一个词对应一个所指，一种语法关系对应一种状态”的形式关系，也只具有暂时性、相对性和过渡性，“一切皆变，一切皆流”的变化力量，无情地摧毁着一切“ $A=A$ ”的美妙格局，使其蚀变，它只把“ $A=A$ ”视作变化发展史中的一个环节。这就是黑格尔的辩证法。黑格尔辩证法虽不具语言哲学的色彩，但绝不乏语言的力量，他把历史引入了逻辑，让语言在符合共时逻辑的同时，也接受历时性流变的洗礼，实现了历史和逻辑的统一。

不论“主客关系”争论的势态如何，近代科学却一直在“ $A=A$ ”的逻辑基础上高歌猛进。“ $A=A$ ”被称作“原始真理”，支撑着近代科学的理论大厦，其他科学命题则被称作“推理性真理”，由“原始真理”按形式规则派生出来，近代科学因此而表现为



逻辑严整的决定论体系。在 19 世纪行将结束的时候,这种思想达到了它的顶峰,成为强大的思潮和运动。随着“分析严格化”的进展,微积分的理论基础“算术化”了,以自然数的“集合”来定义有理数、进而定义实数,“ $0/0$ ”的不定式被纳入“ $A=A$ ”的框架内。当时被“算术化”的,还有几何学(包括非欧几何学)和数学的各个分支。1880 年代,康托尔(M. Cantor)建立集合论,认为任一适当定义的谓词都唯一地确定一个集合,“ $A=A$ ”的原则因集合论而高度精致化、数理化了,因而被迅速渗透于数学的各个分支中,确立为整个数学的基础,数理逻辑也因此莫立。而且,从自然数理论出发去开展各个数学理论时,事实上已经用到了“集合”的概念和方法,人们有理由相信,全部数学都“算术化”了,都建立在集合论的基础上。在 1900 年第二次国际数学家大会上,当时的科学泰斗彭加勒(J. H. Poincare)宣布:“今后在分析中只剩下整数,有限的整数和无限的整数……数学已被算术化了。”^①

在这种背景下,“ $A=A$ ”的传统形而上学,在近代科学思想中达到了登峰造极的高度,决定论统治着全部科学。于是,就有人希望用形式化的理论方法,来解决科学中的一切问题。这是一个非常美妙的诱惑,它成了科学家们的一代梦想,其领袖人物便是大名鼎鼎的数学家希尔伯特(D. Hilbert)。它的基本想法是:以欧几里德的《几何原本》为蓝本,从几条公理出发,应用严格的形式规则,推导出全部的科学定律,即所谓“公理化运动”。后人评述道:

所谓公理化,就是指在有关的概念与命题中选择一部分作为不加定义而采用的原始概念,以及不加证明而予以确认的公理;然后,我们又应以原始概念为依据通过明显的定义逐次地去引出其他概念(派生概念),并以公理(以及相应的定义)为依据通过逻辑演算逐次地去得出其他的命题(定理),也即逐步地去建立整个的理论。^②

对于“公理化运动”,可以有唯物主义的解释,也可以有唯心主义的解释,但前提却是“公理化运动”本身,它充满着对形式思维标准化、理想化和绝对化的追求。唯物主义者和唯心主义者,可以对“公理化运动”作出“主客两分”的各自解释,但“公理化运动”却不因“主客两分”而有所变化,双方的代表人物,基本都赞成这个运动甚至参与其中,都希望用自己的主义去占领这个时代的制高点。“公理化运动”的灵魂和核心是“ $A=A$ ”,“ $A=A$ ”作为西方传统的形而上学,在这里膨胀到了极限,成了支撑公理体系的公理。“主客两分”再次显出它的隶属性质。

由于形式思维主导着西方的理论思维,“主客关系”的两分对立和相互渗透,推进

① M. 克莱因:《古今数学思想》第 4 册第 98 页,上海科技出版社 1980 年版。

② 郑毓信、林曾:《数学·逻辑与哲学》第 21 页,湖北人民出版社 1987 年版。



和发展了形式思维的方式，以丰富多彩的样式展现“ $A=A$ ”的基础统一性。不论“主客两分”的斗争尖锐到何种程度，也不论“主客两分”的一个方面在何时何地取得了怎样的胜利，或者遭到了怎样的惨败，都不曾使西方思想感到危机，也不曾使近代科学理论感到危机，这就从反面证明了，“主客两分”不是西方思想文化的基础。但“ $A=A$ ”的情况就不同了，它由静态转化为动态，为近代科学提供了理论武器，当它遇到难以克服的困难时，西方思想便一片惊恐，近代科学陷入危机，这也从反面证明了“ $A=A$ ”是西方传统的形而上学。

人类进入 20 世纪之时，“公理化运动”正热火朝天地开展，著名学者罗素向数学界公布了他的悖论。由于罗素悖论也建立在“集合”的概念和方法上，故而也称作“集合论悖论”。悖论的发现不始于罗素，古代希腊就有不少著名的悖论，中国古代“自相矛盾”的典故，也是著名的悖论。但古时候的人们只把悖论看作是一些不能成立、或者是荒唐的命题，遇到悖论绕行便是，没有把它当作基本的理论问题。但罗素悖论以集合论的身份出现，情况就大不相同了。因为集合论是整个数学和逻辑的理论基础，是“公理化运动”的思想前提，若是集合论里出现了悖论，整个数学和逻辑的可靠性就大有问题，“公理化运动”也失去了理论根据。因此，“集合论悖论”对于数学和逻辑基础都是灾难性的，数学和逻辑学界一片混乱惊恐，一些学者不堪这种打击，纷纷声明“过去的研究不算数”，烧毁在写的论文或从书商那里收回手稿。西方理性被“集合论悖论”搅得一片狼藉。

“集合论悖论”的例题甚多，这里不作专业性的介绍^①，试举一例：

“C 城的某人说：C 城所有的人都是撒谎者。”这个命题是真的吗？

这个命题真假不辨。若 C 城的某人所说为真，“C 城所有的人都是撒谎者”即为假；若 C 城的某人所说为假，“C 城所有的人都是撒谎者”亦不为真。这种情况就是不能判别其真假的命题。易言之，“ $A=A$ ”无法判定。严格的数学因此而发现自身的基础极不严格，形式系统的大厦的基础是不确定的；“ $A=A$ ”不仅不是自明的，而且是大有问题的。形式主义的“公理化运动”因此遭到严重打击。1931 年，奥地利青年数学家哥德尔（K. Gödel）完成了不完备性的数学证明，理论地证明了：

任何算术系统，至少都存在一个不可判定的命题；即使增加公理数量，也不可改变这种情况。

亦即任何公理化系统都是不完备的。为此，已经奄奄一息的“公理化运动”，终于放弃了最后的挣扎。

① “集合论悖论”的专题论述，可见于各种关于“基础数学”的论著，专业工具书，日本数学会编：《数学百科辞典》有“悖论”词条（第 6 页），用专业方法介绍“集合论悖论”。（科学出版社，1984 年版。）以下举例“撒谎者悖论”，较为通俗易懂，也反映“集合论悖论”的实质问题。它取材古代希腊，叙述略有变动。



“集合论悖论”是“集合”自身的品质，因而是无法消除的，它至今犹存，仍是悬在数学穹顶上的利剑。它以严格的形式方法，把“ $A=A$ ”从形而上学的宝座上掀翻下来，还原其局部真理的本来面目。悖论说明形式思维本身有着不可克服的弱点，在重新发现悖论以后，数学不再对自己的基础抱有盲目的信心，而是对自己的基础进行审查，形成“基础数学”的新门类。此后的数学理论，虽然仍具形式化规则的特征，但这些形式化规则都体现“不允许发生悖论”的指导原则。也就是说，“ $A=A$ ”不再是自明的，在现代数学中，首先是要严格证明的。

正当数学为悖论苦恼不堪之际，自然科学也陷入了危机。本书曾经指出，近代科学是实验观测方法和西方传统形而上学的理论结合物，而自然科学的危机，正是实验观测的事实，突破了西方传统的形而上学所致，人们不知如何举措，故而陷入危机。自然科学危机的情节，稍后会扼要提到，这里仅再次强调，导致这个危机的原因和解决方式，都无关“主客两分”，都指向以“ $A=A$ ”为基础的形式思维。由此而导致了自然科学革命，近代科学让位于现代科学，决定论退出科学舞台。至此，“ $A=A$ ”结束了它形而上学的历史，作为有限真理而继续存在着。

(四)“象符号”是中国人理论思维的主要载体

文明发展至一定程度的语言，都会发生文字，文字是语言的物化，是语言的视觉符号，使语言传至远方，达于后代^①。初始的文字，都是图形符号，称作“图形文字”或“象形文字”。古埃及的象形文，两河流域的楔形文，中国的早期金文和甲骨文，玛雅文字等，都是象形符号的文字。就其思维形态来说，它们都是看图识字或图形提示性质的思想过程，是借助图形之所示来实现思想过程的形象思维。象形文字是缺乏抽象能力和不能自主的原始符号方法，其所以原始，是因为人自身尚缺乏能指符号的自创能力，只得模仿、借助、复制对象的自然特征来指示对象，用视觉直观来引导思维。一般来说，象形文字皆是关于对象的描摹，所指对象有什么特征，文字符号大体上就是什么图形。理论地说，象形文字并不是严格意义的“能指—所指”符号关系，而是“模拟所指—所指”的粗糙符号关系。

这实际上是“抄袭”自然信息的差异。在这种关系中，人是被动的，自然信息（自然物的特殊性或差异）是象形文字的主宰和灵魂，人的作用就是努力把捕捉到的自然信息复制为图形符号，作为引导和进行思维的载体。这时的文字，没有与之对应的语音（字音），没有固定的形状（字形），更没有规定的笔画（结构），它的意义（字义）就是图形所像的对象存在。“像对象”是象形文字的核心和本质，“人的自主性”在象形文字中是很稀薄的，人不过是“像对象”的执行者；而人的优势在于，使“像对象”为我所用，最后从“像对象”中走出来，走向抽象的“指对象”，实现自主的

^①《中国大百科全书（语言文字）》第400页，中国大百科全书出版社1988年版。



符号化。

象形文字的优点，是视觉直观的相似性，图形符号像什么，它的所指就是什么，无论是否受过专门训练，都能通过图形之所示，大体上了解其意思。作为文字的启蒙阶段，这种易懂性的功莫大焉，它有利于人内在思维的发展，即在人直接与自然物作用的情况下和自然物的符号打交道，尽管这时的符号是对自然物的摹写，而摹写的符号毕竟不是自然物本身。摹写的“虎”不咬人，摹写的“火”不燃烧，摹写的“水”不解渴，摹写的“宫”不住人等等，它们仅仅是符号。但人凭借这摹写的符号对摹写对象进行把握，建立起自己的世界，并在自己的世界中进行思维运作。但象形文字亦有致命的缺陷，这就是它的具象性，每个文字符号只指示一个具体的对象，且符号形态就是“抄袭”对象特征，这种“抄袭”是没完没了、无穷无尽的，根本不可能做到。对于思维来说，这种具象符号的外延和内涵都十分狭窄，经不起思维的历程；而且，它只是对象特征的复制品，符号之间缺乏联系，更难说内在规律，人除了被动地“抄袭”或“复制”之外，再没有创制符号的主动权。因此，“像对象”既是象形文字的优点，又是象形文字的穷途。

象形文字的缺陷，不仅在于缺乏抽象思维能力，还在于它和语言声音不能紧密结合。例如图形如虎的符号，中国人称作“虎”，其音为〔hu〕，英国人称作“tiger”，其音〔taige〕，同一对象的形象特点为大家所共而语音各不相同，故而象形文字是可以独立于语音而存在的，就如最初的电影只有图像而没有声音一样。诸如此类的情况，就是音义分离的现象。故而象形文字的发展表现为两个方面：一是优化符号的图形，由繁琐的象形变为比较简要的象形，逐渐提高抽象能力；二是与语音相结合，使文字和语言统一起来，使象形符号和语言符号成为统一的思维载体，形成和充分表现民族语言的民族文字。但这些进步都还是象形文字范围内的进步，都没有从根本上改变文字“像对象”的本质，也没有从根本上改变人“抄袭”或“复制”对象的被动地位，只要文字符号还处在“象形”的文化水平，对象的形象就主宰着文字符号，人总是被动的摹写者，思维也不超越笼统的形象思维。

所有成熟的文字都不是象形文字，相应的思维能力也远远超越笼统形象思维的水平。这说明由象形文字至成熟文字之间，发生过革命性的文化变迁，变迁的实质即人对文字符号进行规范。这种变迁是必然的，因为象形文字发展到一定程度就束缚思维，阻碍交流和文化的发展；但这种变迁又不是以统一的模式进行的，因为当时的任何文化事件都不可能是全球性的，只可能是民族的或地域的，因而不同的民族或地域，就会有完全不同的文字符号的规范道路。

成熟文字的标志，一般地说，叫做“形、音、义俱全”。但这里要特别强调的是，成熟文字都是人为的符号，其“形、音、义”都是人为的符号安排，是人用自己的文化创制的信息系统。具体地说：

其“形”：是文字的结构图形，它不再追求“像对象”抄袭之法，人不再去被动地



摹写对象，而是用人能自主使用的符号或符号要素建构文字来指称对象。西文是用字母（符号）建构文字，中文是用笔画（符号要素）建构文字，但不论是“字母”还是“笔画”，它们都不再是自然物的摹写品，而是人的主创物，是人自主自创的符号系统。如果说，摹写对象的象形文字遵守物的规则，那么，规范后的文字符号图形则遵守人的规则。

其“音”：是文字的声音表现，成熟文字都有自己的音读规则，它抛弃了“像对象”的单一视觉形象功能，由“像对象”的具象性发展到“说对象而记对象”的抽象性，就是一条必由之路。其最好的办法就是与语言符号相统一，用同一所指的语音作为自己的“字音”，实现“字音”对于“语音”的归化，以“记录”语言的形式，把语音符号“转录”为可视符号。

其“义”：是文字的所指，它是文字符号的核心，其“形”其“音”都是为其“义”服务的。象形文字遵守物的规则，通过“像对象”摹写所指，意义直观但却很受局限；语言也有意义且是较为成熟的符号系统，语义则通过“说对象”指示所指，意义抽象且灵活。文字规范的重要内容是与语言相统一，因而，规范文字能从语义表达中获得意义表达方法，文字地实现“能指—所指”的人的规则。

不同的民族，其文字规范的道路和方式是不同的。西方文字规范是通过希腊字母文字实现的，其形为字母串，其音由字母发音拼读而成，其义是抽象的“能指—所指”关系；西文规范方法主要是形式的方法，再通过形式化的语法规则连词成句，使整个文字表现出形式化的特征，接受这种文字的传统和训练，实际上就是进行形式思维的传统和训练。希腊字母文字是异地规范，作为它发生起点的腓尼基字母，不是发生在象形文字故乡的埃及或两河流域，而是发生在连接这两大文明的东地中海走廊，远离象形文字故乡的传统，便于杂交不同文明和多种文化成分，这样就确立了语言在文字规范中的模型优势，因为多种象形文字、多种传统和多种文化在“走廊地带”的沟通，是通过语言来实现的。在这样的背景下，支配文字的思想，便由“像对象”转向“记语言”。“记语言”的要领，是把语音变换为可视符号。这个转变通过希腊字母文字实现了，后来和现在的西文，统统是古希腊文的翻版。

由“像对象”转向“记语言”，是西方文字规范的纲领。这是一个文化方向的转变：“像对象”犹如记体貌特征，需要凭藉自然信息的力量；“记语言”则相当于记姓名，实现了对自然信息的字母编码。这个字母编码遵守形式规则，实现了文字和语言的同一性，决定了西方理论思维的形式化方向。西方文字的规范化，是非常彻底的革命，它把象形文字的图解性质扫荡一空，使文字完全地抽象化和符号化。但“像对象”的思想并未因此而泯灭，它朝着“更真地像对象”的方向发展，冲决符号的框架，合流到绘画、雕刻等艺术品中去。在这些领域中，突出地表现为形象思维。形式思维和形象思维就这样各立营垒。

对思维作形式思维和形象思维之分，是西方人根据他们民族的思维史作出来的结



论，它是合理的，但不是绝对的。中国人的理论思维走着独特的道路，有着悠久的历史，与西方大不相同，不可以完全按西方人的尺度基准衡量。在中国的历史文化中，能找到形式思维的大量例证，也能找到形象思维的大量例证，但它们都不是中国传统思维的主导形式，主导中国理论思维近三千年的思维形式是“象思维”，“象思维”就是西方思维理论不曾有过的思维形式，但它却是中国的历史事实。

是以“象符号”为载体的思维，它之主导中国人的思维，是因为中国人所用的汉字就是“象符号”；使用汉字即是以“象符号”为载体的思维，其思维形式就必然是“象思维”。我们不能脱离思维载体去空谈思维形式，更不能削足适履，把中国的思维载体硬塞进西方的思维形式。

“象符号”是独具特色的符号体系。它的本质特征是“能指—所指”的“相像关联”，是使用人为的符号要素（笔画或部首）结构而成的符号体系。这一独特品质，既不能被“象形符号”概括，也不能被“形式符号”概括，它自成一格，为独特的符号品系。规范化后的汉字是“象符号”的主要代表，是“象思维”主导中华民族思维形式的语言基础；八卦取象后的易卦符号也是“象符号”，《易传》以易卦的名义对“象思维”作理论探讨。《易》为群经之首，固然是后世之事，但这个“群经之首”，不是自来的，因为《易传》的发生紧扣着“象思维”的理论问题，关于“卦象”的讨论，实质上都是关于“象符号”的讨论，也是关于汉字规范理论的讨论，这样，易学就抓住了我们民族文化的灵魂。因此，唯易学才有资格纲领中国思想文化，踞群经之首。

首先，“象符号”不同于“象形符号”。“象形符号”是抄袭自然信息、摹写对象而成的符号，它本质特征是“像对象”，遵守物的规则，符号图形随物而异，无严格的符形规则，人处于被动的描摹对象的地位，实行较为粗糙的形象思维。“象符号”则不然，它不是摹写对象而成的符号，而是人为建构的符号。这一点很关键，“人为建构符号”是自主性行为，遵守人为的规则，不是抄袭自然信息、被动地摹写对象，受制于物的规则。“象符号”的本质特征是“能指—所指”的“相像关联”，“相像关联”不是模仿的相像、形状的相像、被动地“像对象”，它是使用人为材料建构的相像，是写意式的相像，是对“能指—所指”关系中相像特征的主动把握。这种主动把握表现为严谨的符形结构和结构规则，例如规范汉字的笔画结构和书写规则，它们是人的自主规则。“象符号”因“相像关联”，在一定程度上保留了“象形符号”的某些特征；但它在本质上是抽象的，是由经过抽象的符号要素（例如汉字的笔画部首）组织而成的符号。

同时，“象符号”也不同于“形式符号”。“形式符号”的符形是按照形式规则展开的图形，如西文作为“记语言”的“形式符号”，其符形便是按语音拼读的形式规则连接而成的字母串，所谓“音序文字”是也。“象符号”则因其“相像关联”的本质特征，其符形不是形式规则的展开物，犹如建筑物，每个符形的结构都有独特性，更强调符号要素的组合效果，不拘于形式规则，汉字就是如此，《易传》发生后的卦符亦如此。与“音序文字”不同，汉字的“相像关联”有“象声”的成分，也有“象义”的成分，



它们常常联袂而至,造成“形声结构”的独特风光,这是西文里所没有的景观。但“象符号”作为经过规范的符号,而任何规范都需要一定的形式规则为支持,因而,它的“相像关联”不仅在抽象化的基础上进行,而且具有结构的稳定性,使符形内在地具有几何关系的形式化。长期以来,这个方面的品质不曾受到重视。例如汉字所重视的是音韵和书法,字形结构的几何形式关系,则长期落在视野之外,上个世纪的“四角号码”检字法,才开始揭示其冰山之一角,直到电脑的汉字输入出现“万码奔腾”时,方大显峥嵘。

由此可以看到,“象符号”有着独特的品质,它既不同于“象形符号”,也不同于“形式符号”,同时又分别与两者各在一些方面有着共同性。因此,它不能用“象形符号”的特征和规律来刻画它,也不能用“形式符号”的特征和规律来刻画,它自成体系。从而以“象符号”为载体的思维形式,也不能套用“形式思维”或“形象思维”的规则,它也是自成体系的思维形式。“象思维”的概念,就是基于这种情况提出来的。

对于我们的民族来说,没有什么比使用汉字,是更为基本的历史文化事实。数以亿计的中国人,几千年都是如此,难道对自己的思维方式就没有引导和规定?任何电脑软件(程序和程序规则)都要受电脑硬件的规定,同时也受自己所用的符码(信息载体)性质的规定,否则这个软件就是毫无用处的。类比人类的思维,除了能思维的大脑之外,还必须通过承载信息的符号来执行,其思维形式就不能不服从于符号的性质,表现符号的妆性质。说“大脑是加工厂”,就应该明白,任何加工厂都是为加工对象服务的,不同的加工对象,决定加工厂的设备结构和组织形式。化工品规定化工厂,纺织品规定纺织厂,机械产品规定机械厂,酸性炉不适合冶炼碱性矿石。如此等等的事实俯拾皆是,都说明加工对象对加工形式有规定作用,汉字作为中国人思维的加工对象,何以不对中国人的思维形式产生规定作用呢?

中国自身不曾发生思维理论,学习和借鉴西方的思维理论是必须的,抱残守缺、盲目自大,无疑是非常愚蠢的。在学习的过程中,开始时生搬硬套、削足适履地去适应西方的理论要求,也是学习过程中不可逾越的一个阶段。但若把这个阶段性的内容和成绩当作真理,当作巍然屹立的权威或柱石,动辄“中国落后”,那就大谬不然了。时至今日,这种状况再也不能继续下去了,中国人应当从自己的历史文化事实出发,重新认识自己民族的中国思维形式。易学作为中国传统哲学的理论代表,理应对中国传统思维方式作深入的探讨,不能“一言以蔽之,象数和义理”。规范后的汉字和“八卦取象”以后的易卦符号皆为“象符号”,意味着汉字的规范化都是“象符号”的建构过程,也都是中国思维形式“象思维”的建构过程。因此,深入理解汉字的符号性质,有助于对易学实质的理解,特别是有助于对《易传》发生和《易传》文本的理解。

最初的汉字是象形文字,是“象形符号”,不是“象符号”。从现在已知的情况来看,大家都认同,早期金文和甲骨文是已知的最早汉字,它们已发展得相当成熟,却



是象形文字^①，或基本成分是象形文字。因为书写材料的不同，早期金文的象形程度更逼真一些，甲骨文的象形则比较线条化。也有人认为，金文是书写体，甲骨文是日用体^②，这种区分并不改变其“象形”的性质。象形文字无所谓书体，以“像其形”为标准，早期金文和甲骨文，都有字形像物而不稳定规整，大小不均齐，写法无规矩，还夹杂一些合体字等特点，这些特点都说明，早期金文和甲骨文都有以物为则，人不能自主的符号品质。

后来的汉字不是这样，是“有体”的汉字。所谓“有体”，即是字的笔画由人规定，由这些笔画按照书写规则去建构文字，由笔画建构而成的汉字，具有字形稳定规整，大小均齐，写法规矩，每字独体的特点，从基本点上不同于早期金文和甲骨文。“有体”的汉字，根据其笔画和笔画构字的特点，又有籀体、篆体、隶体和楷体之分，它们表现了“有体”汉字的历史演变，皆是“有体”汉字的存在方式。“有体”也就是有规则，书体的规则是人的规则，因而“有体”汉字的符号品质，是以人为则、由人自主。与“象形”的汉字不同，“有体”的汉字都是笔画字，“笔画”是人为的构字要素，“笔画”重新塑造了汉字。

对于汉字的演变，文字学家们经常津津乐道于“隶变”，认为汉字演变至隶书体，就已经非常接近于楷体，楷体的笔画简练，构字也易认易写，是汉字书体的完美形态，“隶变”使汉字跨入这个门槛，因而认为“隶变”是汉字演进最重要的变化。站在“汉字皆有体”的立场上，这种理解有一定的道理。但考察汉字的全部历史，“隶变”仅仅是书体的改变，仅仅是“有体”汉字范围内的演变，是由篆体到隶体的转变，不是汉字符号性质的改变，汉字从“无体”到“有体”的转变，比“隶变”深刻得多，是汉字符号性质的根本改变。高明先生认为：汉字的发展，是从“象形”到“形声”的过程，是基本抓住要领的。形声字作为“有体”汉字的代表和发展主流，其“形声”部首和“形旁象义，声旁象声”的“相像关联”，都是基于笔画并通过笔画的建构而实现的，“形声”是笔画构字的上层规则。“有体”汉字的构字，大体上都遵循“笔画→部首→字符”的建构过程。

汉字从“无体”到“有体”的转变，是从“象形”到“形声”的过程，汉字由“象形符号”转变为“象符号”，是符号性质的根本改变。这是一场变革，变革的实质就是汉字的规范，由人所自主的“有体”的汉字，取代模仿对象的“象形”汉字。这个规范化的过程，显然比“隶变”深刻得多，对民族文化的影响也重大得多。这个汉字规范化的过程，有其历史的对应物，定性地讲，汉字规范化的时间范围，应当是从周朝

① 许多有关古汉字的著作，都有对其“象形”的专门讨论和大量图例，这里就不举例说明了。康殷先生的《文字源流浅说》（增订本，国际文化出版公司，1992年版）和《古文字形发微》（北京出版社，1990年版）等书，对象形字的“象形”，有详细的图解和说明。

② 王凤阳：《汉字学》第104页，吉林文史出版社1989年版。



定鼎到春秋之际。本书作为论《易》的著作，这里就要提请读者注意，汉字的规范化和《易传》发生，在时间上有重叠之处。

早期金文和甲骨文，是殷商的代表文字，它们是“象形”字，是不曾规范的汉字。甲骨文是线条化的，有某种“笔画”的意味，对汉字的笔画规范有着重要的诱导影响，但总的来讲，它们仍是仿物的线条，不是构字的笔画。有明确的证据指出，汉字在早期金文和甲骨文中也有所进步，但这些进步都是“象形”汉字范围内的进步，不是符号性质的改变。因而殷商时期当是汉字规范化的历史上限。战国时代出现了诸子百家的文化高潮，作为这一文化现象的必要的语言学条件，是规范化汉字的流行和广泛使用。倘若这时的文字还局限在“象形”的水平上，汉字的字符都得小心翼翼地摹写外物，那么，诸子百家怎能用“象形”的符号载体作高度抽象的理论思维？又如何用不曾规范的汉字进行交流、传道和争鸣？因此，至迟到战国年间，汉字已经实现了自己的规范化，由“象形符号”转变为“象符号”，实现为“有体”的笔画字^①。

有了以上定性的认知后，当对汉字规范化的过程，作进一步讨论。

（五）汉字的规范化

与西文的规范化不同，汉字的规范化是在本土上进行的语言文字变革。居于地中海东岸文化走廊上的腓尼基人，他们虽深受埃及和两河流域文化的影响，但他们也有自己的民族传统，因此，当他们吸收或改变埃及和两河流域文化时，只是在吸收或改变外来的文明，用外来文明来丰富本民族的传统。对于外来文明的传统性和延续性，他们可以不管不顾，只须有益于本民族的需要即可，故而他们可以对外域文字作大刀阔斧的改造，只吸收辅音字母，抽除了它们“象形”的本质方面，实现字母形式的文字，文字被抽象化了。希腊人也是这样，腓尼基字母也不是他们的传统，他们也可以大刀阔斧地将其中的辅音字母改造为元音字母，以形成自己的字母文字体系，成就了音、形、义完整的西文。

但是，在本土上进行文字的规范，就没有那么大的自由度，规范化作为历史趋势，有其不可避免的必然性；但文字规范化又不可能中断传统，传统是活着的过去，是活在现实中的过去，每个人在学习语言的同时就是在接受传统，所谓“和传统作彻底决裂”，不过是幼稚而激烈的豪言壮语，因而，文字规范化又必须在传统的约束下进行。象形文字的本质特征是“像对象”，它也是早期金文和甲骨文的传统，在这种传统约束

^① 战国时期曾发生过文字的分化，各国的文字不尽相同，书不同文，以致在秦始皇扫平六合之后，有统一文字之举。但这时的文字分化，是在规范化的基础上进行的。“分化”是相对于“规范”而言的，没有规范就无所谓分化；早期金文和甲骨文中的异体字比比皆是，但那不是分化，而是象形字无明确规范，依样画葫芦，人异形异，因而“分化”本身就是对规范化的负面证明。虽曰“分化”，但作为“规范”基础的笔画和构字原则犹存，分化主要是具体字形有所不同，书不同文却有共同的根基。因而秦始皇的统一文字，并无太大的阻力，它本质上是推行标准字形，是字形的标准化。



下的汉字规范，就不可避免地留存一些“像对象”的传统痕迹。规范后的汉字是笔画构字，笔画是独立的、自主的、抽象的构字要素，不是摹写或抄袭对象的线条，故而规范汉字从根本上不同于象形字，但规范汉字的“相像关联”，正是“像对象”所留下的遗迹。笔画字倘若要为传统所接受，就只能从象形字的线条中衍生出笔画，以象形字为原型来形成构字规则，就不能对传统不管不顾而另起炉灶，于是“像对象”就变异为“相像关联”的形式。这一要点和西方文字史大不相同，不入西方人的视野当在情理之中，但中国人却不能视而不见。

最早出现的规范汉字是籀文，也称“籀体”或“大篆”，是“有体”的汉学。《说文》中，搜集了籀文二百二十余字，使我们得以窥视规范汉字初时的情况。《汉书·艺文志》和《说文·叙》都称籀文是周宣王（前827年—前781年在位）时的书体作品。王国维在为籀文结集的《史籀篇》作序时评价说：

其作法大体左右均一，稍涉繁复，象形象事之意少，而规旋矩折之意多。^①

这是一篇相当著名的论文，说明籀文之规范的情况。文曰“象形象事之意少”，说明籀文的图解成分已经很少，不是“像对象”的象形字；又说“规旋矩折之意多”，说明文字符号的笔画已相当稳定规范，还说“大体左右均一”，说明字体结构已成合理规则。这些都正是规范汉字“有体”的表现。

王氏的评述，可以参照《说文》文本得到印证，对照早期金文和甲骨文，王氏之说是成立的。其他文字学家也有类似的看法：“籀文与西周晚期铜器铭文出现的字体方正、行款整齐、偏旁结构相同的新书体相近，而被秦国长期使用。”^②由此可以明了，汉字的规范化，不是理论的虚构，而是真实的历史过程，作为“象形符号”的早期金文和甲骨文，通过籀文而实现为规范汉字。和以后的汉字比较起来，籀文难认难写，笔画间也有许多“像其形”的味道，但它毕竟是笔画字，是由“规旋矩折”之笔画建构而成的笔画字，与以摹写、仿制对象的象形字，有着完全不同的文化本质。其笔画之“规旋矩折”，也正是籀文“书体”的特征，“规旋矩折”的笔画，不似后书体笔画之“方正平实”，但“规旋矩折”的笔画是一切“方正平实”笔画的祖型，“方正平实”的笔画是由“规旋矩折”演变而来，不是直接来自象形字的一步到位。

“规旋矩折”的笔画，保留了象形字之线条的许多特征，故而籀文有许多“像其形”的味道，规范汉字作为“象符号”，其“相像关联”的本质特征，从这里发端。这是因为本土传统的巨大压力，汉字的规范化所规范的是本土文字，它不能脱离本土文字的基础而悬空规范，故而规范化必须迁就本土的既成文字，结果就出现了籀文有许多“像

① 王国维：《史籀篇证序》，载《观堂集林》第254页，中华书局1959年版。

② 何九盈等绪：《中国汉字文化大观》第20页，北京大学出版社1995年版。



其形”的味道。其后汉字的笔画和构字规则，皆从籀文的笔画和构字规则演变而来，籀文是笔画字之祖。文字学家指出：

汉字发展到篆文，已经实现了线条化、符号化和规律化。所谓线条化，就是把甲骨文、金文里的圆点、团块尖笔和粗细不同的笔道改为粗细一样的线条。这种变化在籀文里已经很普遍，而在篆文里可以说是完成了。^①

由此能更加明确，籀文是最初的笔画字，篆文是对它的精简和承续。籀文不再是摹写对象的“像对象”，而是通过笔画构字达到“像其形”的意向性，这样就开创了“相像关联”的先河，作文化基因的传递。于是“相像关联”便成为汉字的传统，通过各种书体形式，滚滚流淌至今。不同的书体，笔画的形态有所不同，但皆为笔画构字；不同的书体，字体的形态有所不同，但构字的原则（例如“六书”理论）却大体稳定。于是，“相像关联”便如接力棒一样，实现籀、篆、隶、楷的历史传递，成为各种书体的共同本质，汉字因此而成为“象符号”。

这些情况，是西文发展史中所不曾有过的情况。腓尼基人和希腊人是借用外域的字母记录本土语言，不与本土传统相冲突，且使本土语言获得了字母文字的表达形式，推进了传统的发展，满足了现实的需要，因而完全抽象的字母文字能够扎下根来，成为西方的传统。从而形式思维主导西方人的思维。汉字的规范化是在本土上发生的，本土上已有既成的语言和文字，如果规范化对此全不理睬而另搞一套，那倒是令人奇怪的。同理，如果经规范化而初出的籀体文，不对既成文字保持“像其形”的味道，那也是令人奇怪的。“像其形”是形象的“相像关联”，“像其声”是语音的“相像关联”，两者结合起来，就是形声构字，主导着规范汉字的构字规则。从而，三千年来汉字万变不离其“象”，成为负载“象意义”的“象符号”。汉字是中华民族通用了几千年的文字，它不属于一部分人或某个阶层，它是全民族的，这就规定了“象思维”主导中国思维的特征。

籀文作为规范的汉字，它的出现不迟于西周晚期，《汉志》和《说文·叙》皆云：“周宣王太史籀作大篆十五篇”，这样，就可以确定汉字规范化的时间在西周中晚期。这一论断能得到金文的实物证实。已经发现的金文，从殷商至战国已呈较为连续的谱系，至西周中晚期，金文面目已大有改变。“合体字基本消失，字形大小趋于一致，形态趋于美化，行列趋于整齐，给人以美感。”^②文字学家评述道：

西周金文形体演变的主要趋势是线条化、平直化。商代晚期和西周前期金文

① 何九盈等编《中国汉字文化大观》第22页，北京大学出版社1995年版。

② 何九盈等：《中国汉字文化大观》第19页，北京大学出版社1995年版。



的字形，象形程度仍然比较高，弯弯曲曲的线条很多，笔道有粗有细，并且还包含不少根本不能算作笔道的呈方、圆等形的团块，书写起来很费事。为了改变这种情况，就需要使文字线条化、平直化。线条化指粗笔变细，方形圆形的团块为线条所代替等现象，例如“天”、“古”、“玉”、“火”。平直化指曲折象形的线条被拉平，不相连的线条被连成一笔等现象，例如“佳”、“马”、“贝”、“自”。经过这些变化，文字的象形程度显著降低，书写起来就比较方便了。^①

这里所说的金文的“线条化、平直化”，和前述的籀文的情况一样，都是讲汉字的笔画化，即汉字由象形字走向笔画字的规范化。对于这一事实，本书与之理解不同的地方在于：本书强调符号的性质，强调由“象形符号”到“象符号”，是人由被动地使用文字符号到主动地建构文字符号的革命性转变，人和符号的关系性质发生了根本性的变化，犹如六十四卦由巫源性解释转变为自源性解释一样。以往的汉字史理论，只注意到了汉字演变的历史连续性，从所谓“仓颉造字”至今，全是一种性质的符号体系，只有书体的变化，没有符号性质的变化。因而，虽然都承认籀文的存在，看到了西周中晚期金文的变化，但却不敢承认这里所发生的“变革”，更未看到这一变革对中国文化的影响。这种认识，失之于表面化，失之于对符号性质的把握，忽视了人与符号的关系。故而“汉字规范化”是作为一个新的理论提出来的。

汉字规范化有一定的规程可循，这规程就是“六书”理论。

关于“六书”理论，历代研究不绝，入清以后，更显昌盛，至20世纪，更有长足的发展和可观的成就。但遗憾的是，他们皆把“六书”理论（20世纪，有人倡导的“三书”说、“四书”说也是一样，说的都是规范，这里不细分细评）作为汉字的一般理论，似乎从“仓颉造字”至今，汉字皆以“六书”为法，似乎“仓颉造字”之初，人们的头脑中就有一套“六书”观念，犹如易学原初人们就以“阴阳”观念为指导一样。这显然有悖于理论常识，但它们居然是“权威理论”！从甲骨文和早期金文中找到“六书”的相关例证，是没有多大困难的，因为象形汉字本身也在发展，在发展中涌出一些“六书”内容的浪花，这是没有什么奇怪的，但这些浪花不能脱离象形汉字“像对象”、“图解对象”的水本体。不能把浪花当作水本体。

但这些浪花在演化中却可成为“六书”的理论先导，“六书”作为汉字规范化的理论形式，需要对传统有所借鉴，需要有作为前理解的先导。“六书”理论要解决的问题，已经不是“图解对象”的“像对象”问题，而是笔画构字的规则问题，本体改变了，浪花变成了规则。因此，“六书”理论不是所有汉字的规则，它只是规范汉字的规则，其后的汉字都是规范汉字，只有书体变化而无符号性质的变化，皆合于“六书”理论的原则。

① 金开诚等编《中国书法文化大观》第7页，北京大学出版社1995年版。



“六书”理论出现得较早，与籀文问世的时间相吻合。《周礼·地官·保氏》中就记载：“保氏，掌谏王恶，而养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”后来的班固、许慎都说过：“周礼八岁入小学，保氏教国子先以六书。”（《汉书·艺文志》；《说文·叙》）在《周礼》中，没有对“六书”的具体内容作展开说明，但很明确地指出了它的“国学”地位，是“国子”的教学科目，即作为学科性质的东西以国家教育的方式进行传播，也即是当时的贵族和史官们必修的学业，执行思想文化和人才培养的再生产制度职能。这种情况，从教育体制上反映出：汉字的规范化发生于西周，“六书”理论已成规模。以后的历朝历代，都对汉字作过程度不同的规范，但这些规范多是厘定写法标准化，不能和西周的汉字变革相提并论；且历朝历代的所谓规范，皆奉“六书”为金科玉律，从不越雷池一步。“六书”之规范，规范汉字垂三千年。

到了东汉，“六书”理论的内容有所揭示，有三种说法：

象形；象事；象意；象声；转注；假借。

班固：《汉书·艺文志》

象形；会意；转注；处事；假借；谐声。

郑玄：《周礼·保氏注》

指事；象形；形声；会意；转注；假借。

许慎：《说文·叙》

对“六书”的三种说法，历史与现代皆有不同看法，有过一些争议。但这三种说法其实大同小异，被认为是同一师承的不同变体，解释时彼此可以相互通释，故而争议不是很激烈，至少没有因此而分门立派，各依门户相抗。三种说法的大同是一个“象”字，“象”是汉字规范的思想核心，也是“六书”的精神所在。

这一特色在班固的说法中表现的最为显著。所谓“象形；象事；象意；象声；”，突出的就是“象”；所谓“转注”和“假借”，依然不离其“象”：“转注”者，建类一首，同意相授，是类型和意向的“象”，“假借”者，本无其字，依声托事，是语音的“象”。因此，班固之“六书”的说法，无“象”不可^①。“象”是什么？“象”即是“取其象”

① 20 世纪，文字学家纷纷用西方文字理论改造“六书”，但无实质的效果，汉字“象符号”的特征，抹之不去。以我之陋见，有“三书说”（唐兰：象形，象意，形声；裘锡圭：表意，形声，假借），“四书说”（孙常叙：象形，象事，象意，象声；王凤阳：象物，象事，象意，标示），“新六书说”（詹鄞鑫：象形，指示，象事，会意，形声，变体），他们之间也争论甚烈，但其总体架构，并不见得比班固、许慎等高明多少。从班、许到各位新汉字学家，他们对汉字之“象符号”特征的把握是一致而明确的，“象”，在各种理论中，都居于核心的醒目位置。当现代汉字学将理论目光投向思维方式时，就应立即发现，汉字和八卦取象皆基于“象思维”。



或建立“相像关联”。在讨论八卦取象时已经明确，“取其象”或建立“相像关联”，是八卦取象的主旋律，是六十四卦由巫源性解释转向自源性解释的依托，若问八卦取象的思想从哪里来，人们一直对之以“观物取象，远取诸物，近取诸身”。这种理解，在大方向上是正确的，也能给人以圆囿的满足，然失之于笼统，不明汉字曾经经历过规范化的变革。八卦取象的思想原型，正是汉字规范化的精神所在，是笔画构字之“象”。

关于“六书”的三种说法，都有“象形”一法。但这种“象形”之法是笔画构字的原则，不是象形文字图解对象的象形。象形文字作为汉字的原始形态，没有可资借鉴的现成符号，只有以自然为法，“观物取象，远取诸物，近取诸身”，作符号图解对象。待到汉字规范时，象形文字已经不能满足需要，必须退离历史舞台，但它同时又是可资借鉴的现成符号，在传统的压力下，新兴的笔画汉字就不能与既成文字距离太远，在文字符号的构形上就要与既成文字相像。这就是“六书”之“象形”的缘由。许慎在解释“象形”时说“画成其物，随体诘屈”（《说文·叙》），既可作原始的图解对象来理解，也可作笔画构字的理解，但人们多作图解对象的原始造字来理解，思想上与“伏羲仰观俯察，观物取象，始作八卦”相呼应。许慎没有见过早期金文和甲骨文，对籀文的变革意义也当然不清楚，他本人是信仰“观物取象”之说的，且作为“画成其物，随体诘屈”的指导思想，使之有原始造字的明显倾向。这种倾向对后世有深远影响，其影响不止于“小学”，更予“圣人作《易》”以语言学的基础。

“六书”讲汉字的构字规则，其中的“象形”是构字规则的一种，因而必须作规则性来理解，否则，不会有规范汉字的持久功能。但是，原始的象形造字是无笔画规则可言的，王凤阳先生说：

作为殷周文字的基础的是象形字，在那个时代，写字就是“画画”，虽然“画”的是相当简化了的速画画，写意画。

在典型的象形文字时期，字与字之间不是象后代文字那样，靠线的多少和线的结合方式来区别的，它是靠所描摹的外在事物的自身特征来区别的。所以那个时期的文字写的对不对不在于多一笔、少一笔，而在于勾画得象不象，合不合乎当时共同的勾画习惯。^①

这样的象形无所谓规则，其“画成其物，随体诘屈”，是“像对象”的“观物取象”，与“六书”的规则格格不入。如果说，象形字的象形是原始的、散漫的、被动的象形，那么，“六书”的“象形”，则是次生的、规则的、主动的象形。“六书”的“象形”，是笔画字取代象形字的象形，是用建构的相像取代描摹的相像，是用人所自主的符号元素——笔画——组织起来的象形，其“画成其物，随体诘屈”由笔画承相，其

① 王凤阳：《汉字学》第213页，吉林文史出版社1989年版。



结构与组织按一定的规则行事。象形字作为传统,是笔画字“象形”的先在模式,笔画字的“像其所指”以象形字为中介,通过像传统而融入传统,进而取代传统。这样,笔画字的“能指—所指”关系,就维持着一种“相像关联”的审美情趣,笔画建构的“象”。

“六书”的其他项目,也以“象”为精神。郑玄说的“谐声”,就是班固说的“象声”,乃字音的“相像关联”。郑玄说的“处事”,即许慎说的“指事”,谓“视而可识,察而见意,‘上下’是也”,乃视觉意象的“相像关联”。许慎说的“形声”,是汉字“相像关联”最重要的形式,许氏的解释是:“以事为名,取譬相成,‘江河’是也”。段玉裁注曰:

事兼指事之事,象形之物。言物亦事也。名即古曰名今曰字之名。譬者、谕也。谕者、告也。以事为名,谓半义也。取譬相成,谓半声也。“江河”之字以水为名,譬其声为“工可”。因取“工可”成其名。其别于“指事”“象形”者,“指事”“象形”独体,“形声”合体。其别于“会意”者,“会意”合体主义,“形声”合体主声。声或在左、或在右、或在上、或在下、或在中、或在外,亦有一字二声者。有亦声者,“会意”而兼“形声”也。有省声者,既非“会意”又不得其声,则知其省某字为之声也。

这里说得很清楚,“形声”是形符和声符的合体字,形符象意,声符象声,是“相像关联”的组合形态,是汉字规范的精华所在。象形汉字中虽然已有形声字,但数量很少,不成主流;但规范后的汉字,形声字大增,主导汉字的发展,成为规范汉字最重要的规则。以下是不同时期形声字所占比例的简单统计:

商殷之末(已识甲骨文): 1%;

东汉(《说文解字》): 82%;

南宋时期: 90%;

现代: 95%。^①

形声字之大占优势,首先是“象符号”之取象复合化的高度发展,是复合型的“象符号”之大占优势。形声字作为合体字,是形符与声符的结合,这就发生了取象的复合,从声符取其“声象”为音,从形符取其“意象”为意,结构成复合的“象符号”。声符和形符复合为字符,其实就是“声之象”和“意之象”的复合。“声之象”取象于声符,“意之象”取象于形符,取象的方式和“相像关联”的视野,都扩大了,提高了。从而,出现了形声字这样的复合的“象符号”,“象思维”也因此而大大地丰富了内容,

① 资料来源:《中国汉字文化大观》第185页,北京大学出版社1995年版。



拓展了自己的疆域和形式。

形声复合的“象符号”，主导着汉字的发展，使汉字在总体上表现为复合“象符号”的组织化体系。至少从东汉以来，形声字占汉字总量的比例，就高达80%以上，而且这个比例还不断地向上攀升，成为汉字的最主要成分。汉字规范之后，每个学习汉字的人，都曾经验过汉字如何“象其形”、“会其意”、“象其声”的训练，形声字把这些“相像关联”结合起来，“象”被当作规律，形成了对汉字最基本的理解。这样的理解，超越了汉字书体的演变，超越了语音的地域分殊和方言阻隔，超越了古今人的历时性变迁，成为中华民族作为统一民族和文明不曾中断之最强固的文化纽带。上下三千年，分布在辽阔地域的中国人，就是使用这种文字进行思想、交流和传习，有“象”的汉字成为克服时空障碍的符号载体。与之相应的思维方式是什么呢？如果承认思维就是使用符号，那就必须承认使用“象符号”的思维是“象思维”，是覆盖中华民族思维的基本形式。如果思维不是使用符号，那大脑“加工”的对象是什么呢？我们能够脱离符号、脱离语言进行思维吗？倘若没有汉字，中国的理论思维是可能的吗？西方的思想文化史与中国大异其趣，他们可以撇开“象符号”和“象思维”不管，专论“形象思维”和“形式思维”，但“象符号”和“象思维”对中国人就是不可回避的！中国人有学习一切民族先进文化的权力，绝没有墨守、拘泥、卫道某种“先进”理论的义务。

“象”的复合或“象符号”、“象意义”的复合，是我们曾经熟悉的内容，六十四卦由巫源性解释转变为自源性解释，就是通过这样的复合实现的。占筮易学中的六十四卦，负载的是神灵的意旨，神灵的意旨是什么？谁也不知道，故而要举行仪式、祈祷神灵、执行筮法、由有筮史资格的人对占断结果进行解释，这样才能明白所占卦爻的意思。在这种情况下，六十四卦没有独立的符号意义，它的意义揭示要经历占筮程序，由占断结果的解释而出，故而符号意义是巫源性的。发明八卦取象之后，“象”为八卦之所指，八卦负载着“象意义”，从而八卦之相重也就是“象”的复合，六十四卦因此而有了意义，这种意义不经占筮，而是来自于自身结构的取象，故而符号意义是自源性的。

这一变化启动了《易传》的发生，是易学史上的重大转折。拿这一转折与汉字的规范相比较，特别是与主导规范汉字发展的形声制度相比较，何其相似乃尔？又何其一致乃尔？八卦取象是利用六十四卦符号的一半去取象，是人对六十四卦符号的一种自主运用，因为取象，八卦才具有“象意义”，成为独立的“象符号”。因而八卦取象显然不是原始的易学行为，它是符号用自身的意义去排除巫性意义，其思想也显然不是图解对象的原始的“观物取象”。只要稍作冷静客观的思考，就不难发现：八卦符号与所象之物之间，没有任何图解性质的“相象”，原始意义上的“观物取象”是站不住脚的，是不可信的千年讹传。在“圣人作《易》”的保护伞下，千年讹传竟然长踞“正统理论”的宝座。该对这种情况进行澄清了。

八卦取象的思想原则，与汉字规范的思想原则，却是高度一致的，以汉字规范的



成果作为自身的理论营养,以易学的形式对汉字规范作理论概括,于理能通,于事可行。易学从汉字变革那里吸取“象”的精神,从“形声”原则那里看到一个字符分解为两个符号(形符与声符),把这些用于易学的解释,就是六十四卦分解为八卦,八卦作“相像关联”的取象而负载“象意义”,由巫性符号的一个局部变成独立的“象符号”,六十四卦也因此由笼统的占筮符号变成了复合型的“象符号”。于是易学开始转向,《易传》从这里萌生。易学的这个方向性的重大变革,与汉字规范化的过程大体在同一时期,掌管易学的筮史和掌管文字的籀史,皆为“史”,受一样的教育而同朝为史,其思想观念和价值取向的一致性是不难想象的。因此,由文化观念大体一致的一批“史”,在大体相同的时期内,分做不同的事情,其事情的表面可以有很大的区别,但内在原则却是相同一致的。八卦取象和汉字规范化就属于这种情况,易学和汉字各有对象,但把易卦和汉字都变作“象符号”,变作“象思维”的载体,则显出思想原则的一致。这种一致性,可称“书卦同理”。

这里讲的“书卦同理”,讲的是思想原则和思维形态,不是讲符号的具体内容,与往昔易学之“三,古天字;三,古地字”的庸俗之论是根本不同的。前文曾经指出:西周时,诸部族整合为统一的中华民族,与之同时进行的是象形字转化为笔画字的汉字规范,与之相伴的是八卦取象所启动《易传》的发生,它们代表了人使用文字符号由被动变为主动,由象形直观转向“相像关联”,社会文化由巫性转向理性,它们代表了中华文明的定向和定型。从这个意义上讲,汉字规范与八卦取象虽然都不是原始的文化内容,但却是与统一的中华民族同生同在的,且为统一的中华民族文字定向定型,因而“书卦同理”即是中华统一民族的文化之根,决定了中国理论思维的形式是“象思维”。汉字和易卦皆为“象符号”,它们一为语言基础,一为理论表现,“象思维”不仅是不可避免的,同时还有广阔的发展空间。

(六) 规范汉字是“自组织”的文字体系

“自组织”是相对于不能进行自我组织而言的运动形态。它能运用系统内部的功能,实现“自我更新”、“自我改变”、“自我调整”和“自我再造”。在自然界中,唯生命运动形态具有自组织性,其他的运动形态则不能进行自组织。因此,“自组织”对应于高级运动形式。

象形字不具自组织性。它只是关于对象或对象特征的被动描摹,原则上说,有多少种不同的对象,它就要作出多少种不同的描摹,这样就难以实施自组织。描摹对象的目的和过程,是把对象图解出来,人在这样的行为中处于被动的方面,图解这个对象和图解那个对象,彼此是互不通融的,各摹其像,不借用一种图解去构造另一图解。但经过笔画规范后的汉字就不同了,只要使用不多的几种笔画,各种各样的汉字都可以结构出来,各种各样的汉字都是几种笔画的组织物,笔画是所有汉字的通用构件,正如字母是字母文字的通用构件一样。也就是说,依靠笔画系统,就能实现汉字的“自



我更新”、“自我改变”、“自我调整”和“自我再造”。这种情况很像生命世界，有数以百万、千万计的不同物种，每个物种又有彼此差异的许多个体，但其基本结构，不外乎几种核苷酸和二十几种氨基酸，是它们的不同排序和空间构形，造成了生命体的不同和再生。因而规范汉字具有自组织能力。

汉字作为“自组织”的文字体系，其自组织的作用就不限于某个方面，而能见于汉字的各个层次，显出充分而活跃的生命力。其生命力不仅活跃，而且稳定持久，具有对语音变异的抗干扰品质，维系着中华民族的持久统一和昌盛蕃衍，这一点又是西文所难以做到的。以下分别简述之：

1. 笔画层次的自组织

笔画是汉字最基本的结构元件。汉字的基本笔画很少，现行的楷书，大体上分为“横、竖、撇、捺、点、折、弯、勾”，不同的辞书在划分上稍有不同，但无原则分歧。用极少的笔画，能构造出成千上万的汉字，对任何汉字进行拆解，不外乎皆是这些笔画。这就是说，全部汉字皆是由笔画组织起来的，不借任何外部力量，仅是笔画的调整、变更、易动、交换等等，就造成不同的汉字。笔画作为人造的符号构件，是全部汉字的自组织基础。这种情况很像氨基酸和核苷酸对于生物体的自组织情况，全部生命体，不过是二十几种氨基酸和四种核苷酸构件的复合，它们却构造出千奇百怪且难以数计的生物形式。

拼音文字也是自组织文字。它的基元构件是字母，二十几个（有些文字是三十几个）字母，也能构造出全部的文字。以基元构字而言，笔画和字母，处在相同的层次，它们在自组织层次中的位置角色是完全相同的。不同处有两点：字母所构造的是语音串形式的词，“形、音、义”统一的关系是形式化的，无“象”的关系；笔画所构造的则是单音节的方块字，“形、音、义”统一的关系是“相像关联”，是非形式化的。二是字母构词只能依音序作线性串接，只能生成音序串，因而它随着语音变异而随波逐流；但笔画构字，则无音序的线性要求，特征是形成各式各样方块状的几何构形，因而汉字能够抗御语音的地理和历史变迁，有着强固的民族凝聚力；若作电脑输入，又有着丰富的几何信息资源和选择的可能性。

2. 部首层次的自组织

部首是笔画结构而成的符号体，一般也是“形、音、义”统一的汉字。但作为部首，它就参与了复合字的构造，不再具独立性，但对复合字产生影响。这就像八卦一样，当八卦参与了六十四卦的构造后，它就不再单独地发挥作用，而是通过它所复合的卦画产生影响。部首是笔画和字符的中间体，笔画构造部首，部首结合成汉字，这就像由零件构成部件，部件再结合成机器一样。一个部首能参与多种形式的构字组合，因而汉字的部首数量并不多，现代汉字只有二百多个，但它却是强有力的自组织力量。

部首层次的自组织，最典型的表现是形声构字。汉字中称为“部首”者，不外乎“形符”和“声符”，部首的自组织，就是复合字从“形符”中获得字意的提示（取意



之“象”),从“声符”中获得字音的提示(取声之“象”),实现复合字“形、音、义”的统一。部首构字,是汉字作为自组织文字体系最具特色、最为精彩之处。“部首”亦称“偏旁部首”或“部首偏旁”,意思为方块汉字的“某个半边”、“开头部分”或“某个局部”,这样的局部带着它的声之“象”或意之“象”,在复合的字符中获得了再生,复合字也从部首那里获得了形的意象或声的意向。

部首亦是由笔画结构而成的符号体,这样的符号体一般就是独立的汉字,但作为部首,它就失去了独立性,进入了高级层次的再组织,构造复合字,显出汉字体系符号构造的层次和规律。部首是笔画和汉字之间的中间层次,是汉字机体的“器官”,它不是从外部插入汉字的“器官”,这个“器官”是汉字本身自有的东西,它就是笔画的构成物。从笔画到汉字,一般都是“笔画→部首→汉字”的构造过程,笔画是有规定的几何线条,是完全抽象的,有形无象无声音也无意义;待到构成部首,作为独立字就是“形、音、义”的统一体,作为部首,就是复合字的“器官”;复合字从形符中取其“意象”,从声符中取其“声象”,然后才是整合后的“形、音、义”。复合字的“形、音、义”与部首有内在联系,即“相像关联”的关系。

汉字的自组织与西文不同。作为西文基元的字母,其抽象性、有形无象也无意义,与汉字之笔画是相同的,但字母是有声音的,且构词时是直接把字母声音表现在单词的语音中,词形的字母串对应于字母的语音串。词有形有音而无象,词义与它们没有内在的联系,完全的形式化。西文构词没有“部首”的中间层次,它的所谓“前缀”和“词尾”,只改变词之“所指”的状态,不改变“所指”本身,因而不能和“部首”相提并论。

部首的数量比笔画的数量多许多,但和汉字的数量相比,实在是少之又少。即如《辞海》或《辞源》那样的大型辞书,都只用了一百多个部首。所有的汉字,不仅是笔画的自组织,而特别是部首的自组织,部首构字贯彻着“象思维”,形成了汉字的分类学。任何汉字都属于某个部首,都可以通过部首的方法将其检索出来,每个学习汉字的人都有这样的经验,汉字的工具书,大多也按部首分类编排。语言学家则深入一步,把检字法和造字法统一起来。王力先生说:“《说文》540部首是值得研究的,因为它是文字学原则的部首,而不是检字法原则的部首。”^①所谓“文字学原则”,即是文字的生成原则、组织原则、识读原则等等。这些原则的核心是“象思维”,只要学习汉字,就是在接受“象思维”的训练。《说文》是最早按部首分类的辞书,其部首540,是所有辞书中部首数目最多的,但它标志了汉字学对部首构字的自觉。

汉字的形声规范,主要是通过部首对汉字的自组织作用体现出来的;本书所一再强调的“相像关联”的思维特征,也通过“形符象意,声符象声”的组织作用,一再

① 王力:《古代汉语》第一册第166页,中华书局1981年版。



地表现出来。这样就不难理解，“象思维”不是什么独特的易学现象，不唯是八卦取象，而是根基于汉字组织原则的民族思维特征。不是因为有了八卦取象，要给它戴上一顶叫做“象思维”的帽子，情况正好相反，是由于考问：“八卦取象如何可能？”才深入到语言学，才发现“象思维”早已作为汉字的规范，早已广泛地结构在汉字之中。每日每时，都有成千累万的人以各种各样的方式使用汉字，难道这种思维方式对使用者不产生影响？难道这种思维方式不随着汉字的习用和流传，成为具有民族特征的思维方式？中国古人不言“思维方式”，但绝不缺乏对思维特征的真实感受，故而当八卦取象以易学的形式对这种思维特征有所揭示之时，大家就会觉得亲切，觉得其中有大道理，觉得其内涵包罗天地万物，根本就在于有汉字的强大后盾，它们的原理是一样的。这也是易学能够纲领中国思想的一个重要原因。传统易学的一个重要缺陷，就是不曾把这个道理揭示清楚，本书则希望对这个道理有所揭示，论易而不离语言文字。

部首和单字的关系是相对的，同时又是相互关联的。当部首作为单独汉字的时候，有它独立的“形、音、义”，为一完整的统一体。而当它作为部首的时候，其完整的独立性丧失了，变而为局部性的部首，这种付出所获得的回报是：和其他字符发生了联系，和其他的笔画“组件”偶合，创建出一个新的复合字，与此同时，自己也在创建中获得了重新再生，在复合字中占据自己的位置。单字变为部首后，原来的“形、音、义”，既不是原封不动地一成不变，也不是淘汰出局后的全不相关，而是发生着“相像关联”，以“相像关联”的方式重新再生。单字变而为部首，一般都复合为形声字，这时，单字之“形”被局部化为部首而重新地再生出来，单字的“音”和“义”，也在“相像关联”中被再生出来，使得形声字对于变作部首的单字，具有“形其意”、或者“像其声”的相像关联。例如：

“火”作为单字，是一火焰之图形的笔画整理，音为“huo”，有火焰、燃烧、温暖和照明之义。变作部首后，可构成“灯、灰、炸、炽、灸、灼、烧、燃、烟、焰、炼”等等许多复合字，“火”的字形在这些复合字中再现出来，这些复合字的发音与“huo”无关，皆与“火”在意义上有某种关联，这是“形其意”。

“匕”作为单字，是人之鞠躬或匍匐之侧面图形的笔画整理，音为“bi”，有雌伏和外形躬柔之义。变作部首后，可构成“比、毕、毖、毙、牝、妣、陛”等许多复合字，这些复合字皆在其某个局部把“匕”的字形重现出来，在某种程度上与“匕”可作意义的寻绎，但重要的是，这些复合字的语音皆与“bi”关联相像，这是“像其声”。

这样的事例举不胜举，经过形声规范后的汉字，就是这样组织起来的。笔画结构为部首，部首结构为汉字，单字以部首的形式在复合字中不断地自我再生，复合字对单字保持或“形其义”、或“像其声”的相像关联。这种自组织，既使一些古老的象形字以笔画符号的方式保存下来，又杜绝了象形文字图画对象的种种原始和粗陋的弊端。在承绪传统的同时，又对传统施以根本性的改造，使其脱胎换骨为新质文化的基点，易学的变革如此，汉字的规范也是如此。



3. 汉字层次的自组织

笔画和部首的自组织,是说它们作为元件、部件,在结构为规范汉字时的自我再生能力,故而不多的元件、部件能结构出许许多多的汉字。这种自我再生而更新构造的能力,在汉字字符层次上也表现出来。同一个汉字,有多种多样的用法,在不同的语境中表达着不同的意思,特别是,汉字间的彼此结合,不受繁多的语法限制,能作多种多样的组合,形成丰富多彩而又姿态万千的语言表达能力。

西文的词也具有自组织能力,但由于西文之词的基础为形式化的语音,词的结合受到诸多语法规则的限制,使其词的自组织能力受到限制。汉字则不然,它以序为法,无繁琐的语法限制,实现结构的自由度要大许多。中国古代有许多经典的文章和诗词,垂范千古,但若用语法进行分析,则有不少“缺胳膊少腿”的情况。现在的汉语语法是从西文移植过来的,借鉴是正确的,借鉴中有失误也是正常的,但若把借鉴来的东西当作“水晶鞋”,那就无异于自投囹圄^①。最重要的,还是要先弄清汉字的组织规律。汉字的组织规律有自身的特点,大异于西文。

表现之一,是西文词汇总量的规模巨大,据说最新版的《牛津大英词典》收词达四千多万条。与之对比,汉字字库的总量规模就要小许多,《康熙字典》收汉字 47035 个,《中华大字典》收汉字 48000 多个,日本编的《大汉和词典》,收汉字 49946 个,最多的是《汉语大字典》,收汉字 54678 个。虽然常用汉字不及这个数目的十分之一,即以字库的总体容量来看,大约为英文词库的千分之一。“千分之一”,不能不是悬殊很大的比例,但汉字在承载思维、表达思想和进行交流方面,绝不逊于任何西文。这就是说,汉字能以数量少得多的文字符号,建造出同样多彩的世界。

表现之二,是汉字有声调,粗略地说有“平仄”之分,若详细划分,可以多达八九种。声调是汉字字音特有的存在形式,西文中是没有的,它使汉字在组合时语音有抑扬的变化,既拓展了字符的组合能力,又增加了诵读时的音韵美感。在有些情况下,汉语的音调变化就是句型变化,例如,“这仅仅是个误会。”就是陈述句,“这仅仅是个误会?”,就变成了疑问句。这里只有声调的转换。倘若西文,则需由陈述句型变为疑问句型。这即是说,汉字字符水平的自组织,在构造复合词或组字成句时,借声调之助,具有更大的灵活性。

表现之三,是组织在一个西文字母符号中的信息量小,而组织在一个汉字符号中的信息量大。这个量(亦称“信息熵”,统计特征类似于统计物理学中的“熵”)是可以统计测定的,由于它对通信编码的影响至关重大,为通信技术的基础数据,故而当信息论之父申农(C. E. Shannon)测定了英语的信息量后,各国在制定本国通信政策时,都对其法定语言的信息量予以测定,以合理地运用符码和信道资源,提高通信效率。

^① 在这个问题上,我很赞同启功先生的意见。他写的《汉语现象论丛》(中华书局 1997 年版)一书,有很多精彩的论述和生动的实例,这里不便铺排下去。但符合汉语实际的语法,是个大问题,“拿来主义”的移植只是第一步,艰巨的工作还在于对汉语本身的发掘。



表 4-1 是不同语种（其中：西文为字母，日文为假名，汉文为单字）的信息量比较：

不同文字所含信息量的比较表^①

表 4-1

语 种	熵 值
法 语	3.98
英 语	4.03
德 语	4.10
意大利语	4.00
西班牙语	4.01
俄 语	4.38
日 语	4.81
汉 语	9.65

从比较中可以看到，汉字的信息量是最大的，信息量大即更具变异能力，更容易和其他字符相结合，更具可组织性。信息量用的是对数值，信息量数值的毫厘之差，实际的差异就要成倍地翻番，因此，表 4-1 从量的方面证明，汉字字符总量规模较小，有其自身的根据，这根据就是它的自组织能力旺盛。若要指示新对象，要表达新思想，可以通过汉字字符的重新组合即可实现，而无须如西文那样，重新从字母开始组建新词。故而每种西文每年都大约要造几千个新词，而汉字则通过现有字符的重组，就可以实现。也就是说，“创新词不必创新字，而且意义一目了然，能被人快速理解。例如近代出现的新词‘激光’、‘磁性共震’、‘艾滋病’、‘光导纤维’、‘新潮服’。”^②故而总字库的容量可以小许多。就其使用功能来看，汉字之表义，可以做到言少而意义丰富，即通常谓之的“简练”。

香港的安子介先生曾经统计，香港《明报》的同一篇社论，中文版和英文版的篇幅比为 1 : 1.78，同一件美国总统信函，中文版和英文版的篇幅之比为 1 : 2。这种用字简练而又电脑输入速度高，意味着高度经济的信息利用效率，在信息化社会，是非常重要的基础性技术优势。问题首先在于，我们对此的认识不清、开发不够、宣传也不力，与之相应的开发也很不够，这种基础性的技术优势远没有发挥出来。有作者忧心忡忡地指出：1998 年全球 1.28 亿电脑网民使用语言的排序为：英文 60%；西班牙文 10%；日文 9%；德文 9%；意大利文和中文各占 2%^③，作者用“可悲乎？可叹乎！”来抒发对这一情状的感怀。

的确，老祖宗们以博大的睿智给我们留下如此优秀的文字，而我们的灵魂仍被笼

① 资料来源：《中国汉字文化大观》第 91 页。

② 李敏生：《汉字哲学初探》第 192 页，社会科学文献出版社 1997 年版。

③ 韩英铎等：《汉字基因论及在信息时代将引发的革命》，《汉字文化》2000 年第 1 期。



罩在鸦片战争失败所造成的阴影里，而不能善待自己的文字，根据表面现象而盲目地自暴自弃，那就有愧于先人，也有愧于来者。如果说，半个世纪以前，那种“以洋人为是”的学术之风还具有铲除封建积弊的积极意义的话；那么，在今天，我们和洋人的学术地位是平等的，是相互学习而彼此竞争的，是平等的对话关系。“中国人民已经站起来了”，这句话不能只当作口号喊喊而已，就是要挺起脊梁、不亢不卑地与世界打交道。“他山之石”，不是用作顶礼膜拜的偶像物，而是用作“为我攻玉”的工具，要为创造我们的价值服务。要挺拔我们的精神脊梁，我们不能没有价值原则，不能不倍加珍惜、倍加精心地培植中华民族文化的根基。有些地方，以为搞一点琉璃瓦景点、穿着古装拍照片，就是在发扬传统文化，还要在开业或接待的场合下大谈其“发扬传统文化”，心里琢磨的却是，“能售多少票，能赚几多钱”。我不反对依托传统文化内容的商品行为，但坚决反对这种行为中那种庸俗化、肤浅化的作法，它误导人们对中国传统文化的理解。发生这种情况的地方，多半缺乏内涵，特别是“发扬者”的内涵。揭去琉璃瓦，取走仿古装，就什么也没有了，“发扬”的是没有文化的负面影响^①。

汉字字符库的总体容量很小，是其组织化精干的优越表现，其优越性的表现还在于，常用字的使用频率特别地高，常用字数量不到字库总量的十分之一，而使用频率超达了99%。这即是说，汉字的自组织作用，无须动用全部字库，只需动用极少数的“常备材料”即可。学习和使用汉字的人，也只需掌握数量不是很多的常用字，就能熟练自如地运用汉字了。一般报刊涉字六千个，常用字四千个，掌握三千个汉字的人，阅读和应用性写作就无大碍，掌握五千个汉字的人，其汉语修养就很深了。从1928年出版陈鹤琴先生编撰的《语体文应用字汇》以后，常用字频率的统计和整理工作，就不曾间断，取得了大量的资料和成果。以下，是几部对现代社会产生重大影响的著作，它们的总字数不少，但使用到的汉字数目并不多，表现很高的重复出现率，请详表4-2：

几部重要著作的用字统计^②

表 4-2

著作名称	总字数	不同汉字数目
毛泽东选集	660273	3002
红楼梦	731017	4462
子 夜	242687	3129
骆驼祥子	107360	2413
日 出	172005	2608

① 以下是一个极端的例子。1994年，我途经秭归屈原纪念馆，其前厅陈列屈原的著作，也设有专柜出售。我问值班的人：“这里有几种《离骚》的版本？”答曰：“这里没有《离骚》，只有屈原的书。”

② 资料来源：李敏生：《汉字哲学初探》第76页，引安子介先生统计，社会科学文献出版社1997年版。



在这些中华语言大师的惊世之作中，所涉汉字字符数目，都没有超过五千。可见汉字自组织的常用字符，数目是很有限的。这种情况甚至以国家法规的形式表现出来：国家文字改革委员会 1955 年编制的《通用汉字表（初稿）》，汉字数目为 5709 个；1974 年邮电部所颁布的《标准电码本》，汉字数目为 7921 个；1980 年代，为电脑字库所设计的《通用汉字表》，汉字数目为 6349 个。如果汉字自身不具高度自组织性的品质，以上情况和相关法规的出现，是根本不可能的。但汉字（及其部首和笔画）的自组织品质，并不是原始汉字与生俱来的品质，它是原始的象形汉字经过变革和规范化塑造而成的品质，是变革和规范，赋予汉字以自组织的理性。因而要再次感谢“籀史作籀”的历史功绩。

殷末甲骨文五千余字，已经具有了一定程度的自组织能力，已能认识的字，大多反复出现，人们能通过“语句意义的组织”之途径，来认识它们。但象形字“像对象”的原则，阻碍了汉字的组织化发展，故而甲骨文的自组织水平是相当低的，一半以上的甲骨文还无人认识，就是其自组织水平低下的明证。从本质上来讲，甲骨文是以象形为主导的文字，要依赖于对象的图形和特征，这时，文字对世界尚处于被动图解的地位，还不是自主规范的符号系统，何来高水平的自组织能力？文字学家们说这些认不得的字，“多是专用的人名和地名”，说明这些字除了“专用”之外，不再参与其他意义的组织，是游离于组织化秩序之外的“专用字”。倘若这种比较低下的组织状况任其延续下去，汉字字库的规模将何其大也！每个人所必须掌握的汉字数量，又将何其多也！因而汉字不能不变革，不能不实施笔画的规范。幸好这种情况没有延续很久，经过“籀史作籀”的变革和规范，汉字的自组织能力得以根本的完善。待到春秋战国之世，汉字的自组织能力已有根本的改观。有人对先秦文献的用字情况作过统计，示于表 4-3：

几部先秦文献的用字统计^①

表 4-3

书 名	总字数	用字数	备 注
周 易	20991	1583	含《易传》
尚 书	24538	1941	
诗 经	29646	2936	
论 语	15918	1382	
春秋三传	245858	3912	
礼 记	99008	2369	
韩非子		2682	总字数未统计
十三经	589283	6544	另据易熙吾统计

① 资料来源：王凤阳《汉字学》第 546、545 页。



这份统计资料的情况,与相距只有几百年的甲骨文差别甚大,而与相距两千多年以后的近现代(表4-2)非常接近。不再见到游离于组织秩序的“专用字”,每个字都有规矩可循,显出明确的自组织性,由此也可以证明,从殷商之末到东周之间,中国文字曾发生过一次根本性的变革,汉字摆脱了图解象形的原始性,变而为自组织程度很高的符号系统。这个变革的实施过程即“籀史作籀”,它所成就的“籀体文”及其演变派生的“篆文”和“隶书”,已不再是图解对象的象形文字,而是由笔画部首规范而成的文字。基本笔画的数目是很少的,部首的数目也是很有限的,它们通过不同的结构组合,形成各种各样的汉字;由此而成的汉字,其“形、音、义”的统一,不是外部的形式化指认,而是自有“形其意”和“像其声”的内在规定,显出有较高的自组织性。因此,经过“籀变”洗礼的文献,如《周易》《尚书》以及《诗经》等;经“籀变”以后所形成的文献,如《论语》《礼记》以及诸子的著作等,其文字都显出了经过规范的形态,和表4-2所列的近现代文献相近。

这是一个很重要的历史现象,它说明了,原始文献,唯经汉字规范的变革而相应改变自己的符号载体,才有可能保留下来,在不断的解释中与时俱进。殷墟卜辞躺在地底下,未经汉字规范化的风雨,所以没有识读的规则可援,以至大多数的字至今还认不出来。同时,孔、老及诸子百家,他们都生活在汉字规范化以后的年代里,他们的学说、思想和著述,立足于奠基已成的规范汉字上,是借助于理性化的汉字来表达他们的理论主张的,因而百世传释不绝。如果诸子百家使用的是象形文字,那么多的抽象概念如何地表达出来?各家学说理论的根基何在?诸子百家的文化繁荣,必须有理性化的语言基础,其理性化的语言不仅流行于王官制度的上层,还必须广布于布衣之“士”,很难想象在象形文字的基地上,会产生诸子百家这样的文化景象。

规范化赋予汉字以理性,自组织从多个层次把这种理性体现出来,成为整合统一的中华民族的强大凝聚力。哲学家说,语言是传统的储库,但最对中国传统发挥作用者不是语音语言,而是笔画组织的汉字,“华夏书同文”,是其凝聚力真实而生动的写照。三千年来,中华民族一直受惠于笔画汉字,一直受惠于“籀史作籀”的文字变革,它奠基了中国人的思维方向,主导着中国人心中的世界。以后所发生的“籀、篆、隶、楷”的书体进步,实质上都是笔画和部首组织的集约和简化,都是“籀变”原则的进步和发展,始终都不曾逾越由“籀变”所确立的自组织原则。秦始皇的“书同文字”,不过是汉字组织化进程中的一次纪律整顿,其重要意义不能与规范化的“籀变”相比。作为统一的民族,“笔画汉字是中华民族的根本”。我建议,把这句话编进小学或中学的课本,让每个中华子孙都铭记于心。

自组织是生命的本质特征,生命史就是一部自强不息(遗传变异)而又与天合一(适者生存)的历史。人们非常喜欢把中国哲学称作“生命哲学”,这是对的,最喜欢引证的经典是《易传》所说的“生生之谓《易》”,这也是对的。而以上在论及自组织的品质时,基本上没有触及易学的内容,只是关于汉字语言学的,特别是关于汉字规



范的问题，它们也能说明“中国哲学的特征是生命哲学”。由此也可以看到书易不仅“同理”，而且“同根”。

“书易同根同理”，又是《传》前易学与传统易学的一条重要界线。传统易学与汉字不是没有关系，应该说，它们的联系是紧密的，但其紧密联系多限于表象和工具，主要是借用“小学”的方法和成果，用于对《周易》文本的训诂、考据和注释，没有深入到“同根”“同理”的地步。传统易学也曾深入地开展过“象义之辩”，有几次曾是中国思想史上的闪亮火花，对八卦取象的“象之义”和相应文字的“字之义”作过认真的比较探讨，不乏有深刻的见解和命题。但“象义之辩”的思想前提，是把易卦和文字当作两个独立的系统来看待的，是从外部将两者联系起来。一方是“伏羲作卦”，另一方是“仓颉造字”，这是从“圣人”谱系上将它们从发生上分别开来，谈不上“同根”。《易》卦之理是，“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八八六十四卦”，强调了易卦发生发展的始源性和自我圆满，文字之理则另有“六书”，谈不上“同理”。这就排斥了字和卦的同根和同源。古代没有思维理论、语言理论和符号理论，不可能产生把它们统一起来的“象思维”、“象符号”、“象意义”这样的概念，还因为“圣人”的行为无时间要素，人们不识中华民族的整合，与汉字规范和《易传》发生大体同步，因而不可能产生“书易同根同理”的命题。强调“书易同根同理”不是《传》前易学的标新立异，而是为了探索中华民族整合定型所形成的思维形式和语言学依据。

至此，我们已经明白，汉字和西文的自组织化，是不同的民族，在完全不同的历史文化条件下实现的，它们的模式是完全不同的，走着完全不同的路，形成结构完全不同的文字。汉字和西文，只有一点是共通的，即它们都是具有自组织能力的理性文字。在这个前提下，可以说：汉字的笔画和西文的字母，是各自文字的基元构件，是进行自组织的最小单位。作为基元构件，两者是可以进行类比的，这种类比已在“电脑输入”的名义下，开展着广泛的对照性研究。

4. 汉字自组织的思想文化反思

象形字的出现是人类文明跃进的一个标志，标志在语言之外，人类另有一套承载思维的符号系统。但象形字的覆灭又是必然的，在象形字的基地上，不可能耸立起更高水平的理性文明。因为它的思维表达，要感性地借助或依赖于外物，象形字是人不能自主的符号系统，不能与理性的发展相适应。文字符号的“自组织”，本身即是理性，人通过简单的符号构件或符号体，构造出人之所需的一切文字符号，主动地“能指”日益丰富和变化的“所指”，这就是理性的力量。现代哲学家们经常说：“世界在语言中”，各种存在者以语言符号的形式伴随着人的生命过程。每个人的世界就是它所知的总合，人之所思也只能是他所知的思，只能是“在世界之中”（In der Welt sein）的思，因而，构造一切文字符号即是自为地构造世界。由为数很少的简单符号构件或符号体构造世界，不正是强大的理性力量吗？任何称作“道理”或“理性”的东西，总是有规律可循，总是能够在复杂情况下反复表现出简单性，发现并把握住它，就是理性。文字的



规范化就是这样，西文中反复再生的是字母和字母语音，希腊字母文字开始实现了音序文字的理性；汉字中反复再生的笔画和笔画结成的部首，“籀文”开始实现了笔画构字的理性。这样的理性品质是象形文字不能具备的，它没有这样的理性。

传统易学作“伏羲始作八卦，文王重卦”之类的“重卦说”，也是基于对理性的这种理解，希望从六十四卦的复杂性中找到八卦相重的简单性：近人大力倡导“阴阳起源说”，又把“简单性的反复出现”向前推进了一步，似乎更加理性。但他们失误了！他们的失误基于一个错误的假设，即假设易学发生时的先民和我们一样理性。他们把自己对易卦的理性理解强加于古代先民，以为理性与人俱来，古今概莫能外，以为从古至今，人们都在同一个理性的照耀下生活。这种失误，还在于把逻辑和历史割裂开来，只有逻辑，不论历史，对巫性文化转向理性文化的历史变革漠然置之，不让历史去干扰美妙的逻辑。他们不理解：八卦取象的实现，是人们对于易卦作重新理解，重新理解的文化性质，是解释的自源性取代解释的巫源性，这是理性的文化形态在取代巫性的文化形态。自源性解释是从自身结构中寻绎出意义，它的关键是八卦取象，然后用八卦之象复合为卦画之象。这里就有一个卦画结构分解的问题，还有一个八卦“象意义”相重的问题，两个方面都需要施展理性。这种理性本来不是原始易学旧有的东西，而是易学发展中的新收获。若把易学的历史拦腰斩断，再把“分解”的理性去掉，这样，“八卦”（近代是“阴阳”）就“理性地”成了易学之源。经过这番手脚（时髦语谓“包装”），就有“八八六十四”或“ $2^6=64$ ”之类的道理。经过这番手脚后，在逻辑上也讲得通，道理也似乎顺畅，所付出的代价就腰斩历史，把腰部当作源头。

八卦取象对于六十四卦来说，开始了卦画的自组织；以后出现的爻称和“阴阳”解易，则深化和加固了这种自组织的力度。这是理性力量的发展过程，是易学之流所展现出的风光，不是源头上的景致。对汉字的认识也有类似的过程，长期以来，人们一直把“六书”当作纵贯古今的文字法则，以为从仓颉造字起至今天，皆是如此。这里的失误和易学一样，截流作源。殊不知象形文字无笔画规则，不是先有部首而后才有文字，最初的文字不是“六书”理论观照下的产物，它们只是描摹对象而求其“像对象”的符号，顾不上对自组织问题的考虑，也没有能力作这样的考虑。只有当象形文字运用已久，且不敷思维发展的理性要求时，它才由象形文字走向笔画规范文字，变被动的描摹为笔画结构的自组织。总结这样的经验，才有可能出现“六书”理论。从这里可以看到，不仅“书易同根同理”，而且它们身上的“毛病”都相同，“六书说”与“重卦说”都患“截流作源”症。

符号对自组织力量的运用，没有一个统一固定的模式，它取决于民族发展的历史和文化实际。西文的自组织化，是在异域进行的文字变革，它可以把外来象形文字全部推翻，只吸取其中有用的成分来标识本民族的语音，形成以字母为基元的音序自组织文字体系。这样，原来的象形文字便完全绝灭，代之以字母拼读串接的文字，这种变革所彻底改变的，是外来的文字，是吸取外来文字中的营养成分来发展本土的文明，



是对外域文字成分的借鉴和整体上的兼并，无中断本土传统之虞。故而字母文字是完全抽象的，与象形毫不相干。

汉字自组织的实现，和西方的情况完全相异，是发生在本土上的文字变革，有一个传统的继承和发展问题。中国的本土上，已经盛行着自己的象形文字，老师教学生，就是这种传统的传递，这是汉字变革时的既成事实。如果学生完全摆脱老师之教，另外搞一套老师也认不得的新文字来取代老师之所教，最宽容的老师也是绝不会认可的。如果社会上有一批人，他们全不顾传统，造出“与传统彻底决裂”的“全新”文字，谁也看不懂，他们的创造会成功吗？比较可行的办法，就是把描摹对象时的无规则线条，规范为有规则的笔画，因此，由这种笔画构造的汉字，就与原来的象形字不即不离，保持着一定的相像性，甚至可以看作是象形字的“艺术体”。这样变革维系了传统的连续性，也易于为传统所接纳。

开始时的笔画，在形状上要迁就于描摹线条，有些笔画直接就是描摹线条的规整，和现行的楷书笔画很不相同。但其所有变革却是极为深刻的，符号的性质发生了大变化，人与符号的关系发生了大变化。象形汉字是描摹对象的图解符号，笔画汉字是使用笔画建构而成组织化符号。对于象形汉字，人是被动的，描摹者随着描摹对象而转移，符号的价值标准在于“像不像”，主导权被对象所掌握。笔画汉字则把这种关系颠倒过来，笔画是人为的符号构件，人运用这些构件组织部首，构造字符，文字不再依附外物，全由心力的运用而成，符号的价值标准在于“对不对”，“对不对”也是相对于人的规定而言，主导权掌握在人的手中。因此，汉字的规范或“籀变”，是中华文字性质的大转换，是中华民族人的大解放。

最初的笔画字或“籀体文”，和象形文字也非常相像，这是深刻变革中表现出的传统连续性。象形文字的精神是“像对象”，这一点在笔画文字是不能实现的，笔画的结构组织排斥“描摹的像”；但初成的笔画字或“籀体文”对于象形文字的相像性，又与“描摹之像”有着很多关联着的相像，最终的结果就是笔画汉字与对象的“相像关联”，“能指一所指”的“相像关联”。由此可见“相像关联”与“像对象”性质的不同，前者是基于理性的指示，后者是基于感性的模仿。后来，笔画系统按照自身的规律发展演化，经历了籀、篆、隶、楷的不同书体，与象形文字的距离也愈来愈远，但它们全部都是以笔画为基元构件的“象符号”，“相像关联”的精神却千年地传延下来，给“象思维”以坚实的语言学支持。

作为独具一格的思维形式，“象思维”不能被概括在“形式思维”或“形象思维”的范畴中，它有自己的独特性。但它又不排斥“形式思维”和“形象思维”，反倒是融合双方的中间地带，在“象”的总领下，两大思维范畴的特征都有所表现。从形式思维的方面来说，每一个汉字都有严格的笔画规定：不能多一笔，也不能少一笔；不能多一点，也不能少一点（如：戊、戌）；不能上一些，也不能下一些（如：本、末）；不能长一些，也不能短一些（如：己、巳、已）等等。笔画规定有如西文中的字母位置，



不能错乱;不同的是,西文从声,中文从“象”。从形象思维的方面来说,“相像关联”之大写意的本身,就包含着形象思维的审美(形意的审美和声意的审美),而书法作为个性化的汉字表现,则更是内容丰富的审美领域,书法作品完全以笔韵之形象示人以美。

故而在中国,“形式思维”和“形象思维”的分异,不若西方那样森严壁垒,它们的界线模糊化在“象思维”中。中国古代的算术题常常写成诗的形式,形式化的演算要求要披上抑扬顿挫的诗韵外衣。中国画也不若西洋画那样追求逼真、讲究色调和光线,中国画追求的是“求甚神似,不求形肖”,不是形态的“像”,而是精神的“象”。古今著作都谈论“书画同源”或“书画同理”,讲的虽是书法,却可以引申为汉字,其“源”其“理”之所以“同”者,“象思维”也。书家和画家同一人者居多,且都有很深的文化造诣。中国戏曲也是这样,舞台背景和道具都不追求逼真,程式化而从象中取意,在台面走上两圈,“象”行路千里万里,背上插几杆小旗,“象”带领千军万马,浓墨重彩的脸谱,更是善恶忠奸之“象”。

诸如此类的事例可以列举许多,每个人都能在自己的世界中找到各式各样的“象”。我确信,如果“象思维”概念系列能够得到深入和发展,对于思维科学、对于理解中国传统文化的特殊性、对于理解中国文化对人类文化的贡献,都将产生非常积极的作用,表现出高级的理论形态^①。易学之所以具有那样持久而旺盛的生命力,其中一个重要的原因,就在于易学是论“象”之学,“象”抓住了中国文化的根本。“象”之所以具有那样巨大而无穷魅力,其根源也在于它发源于思想,见诸于文字,显在于各种之中,是“象思维”反复地自我再现。易学不过以八卦取象为形式,对林林总总的“象思维”和“象关系”作符号的抽象讨论。这本来是非常深刻的理论探讨,但却受到了传统易学“圣人作《易》”的严重歪曲,把本质的“象”和本来简单的“数”奇怪地捏在一起,弄成神秘莫测的“象数”,把“象”的理论探讨引入“象数”的迷宫。义理派不愿入此迷宫,他们据“象”而论其义理,这样的义理具有“象意义”的性质,但他们不知“象从何来”,索其根源是“伏羲始作八卦”,又返回到“圣人作《易》”的岔道

① 举一个例子。臧克和的著作《说文解字的文化索解》(湖北人民出版社1994年版),内容充实,观点也很新潮,但对中国文字的理解,却欠一个纲领性的范畴。其书的章目为:

- 《说文》取类方法与中国系统思维;
- 《说文》释文系列与中国逻辑思维;
- 《说文》意象系列与中国古代社会;
- 《说文》意象系列与中国古代审美;
- 《说文》意象系列与中国神话思维;
- 《说文》声系分类。

其中的“取类”、“释文”讲的都是“以形系联”、“声系会通”,说的就是“相像关联”,其中的“意象系列”和“声系分类”(“同声符字”、“读若”、“或声”、“亦声”),说的也是“相像关联”。如果臧先生理论方法的视野再开阔一些,他是完全可以提炼出“象思维”的概念来的,用不着对“中国思维”作许多定语。



上去。清代以来，考据派易学家们，就是在这样的园地上转来转去，考其所据。民国元年之后，实证易学的口号虽然革命和响亮，从西方学来一些精致的“主义”，但易学立场仍不脱“象数与义理”的窠臼，故而实证之论常患近视之症，滔滔雄辩犹响在耳，就被考古发掘证之为戏言。

八卦取象的兴起，有易学内在的原因，易学要生存下来，就必须克服占断解释的危机。但取象之举又不是孤立的事件，它适应了社会变革的要求，并借助于社会变革的力量。当时，正处在诸部族整合为统一的中华民族的过程中，整合需要思想的凝聚力，标志部族的形象图腾要整合为统一的精神图腾，卦画符号正好适应了这种需要，起到精神图腾的作用。但卦画符号又不能原封不动地保持在占筮的框架里，它必须自我更新，才能担起精神图腾的责任。会当此时，又正是中国文字的规范化时期，由象形汉字规范为笔画汉字，用的就是取象之法，以“相像关联”的笔画字取代“像对象”的象形字。这无疑给了易学以新的思路、新的视野和新的解释力量，以八卦取象之法对卦画进行重新解释，超越占筮框架，符号的意义有了升华，发挥了精神图腾的作用。因此，八卦取象的要求来自于中华民族的整合，其力量，取自于中国文字的规范，应运而生，应势而长，和中华民族的统一和文字规范血肉相联相依，也使易学展现出全新的风貌。

本书在讨论《易传》发生过程的时候，把“卦象线索”列为四大线索之首，并专题论证了“《说卦》是《易传》之首，《易传》之祖”，卦象如基因在《易传》各篇中传递。当时的讨论全囿于易学，没有把精神图腾和汉字规范卷入讨论，只谓《易传》的发生从头至尾贯彻着“象思维”，并在“象思维”的推进下，走向中国的形而上学，“一阴一阳之谓道”。现在要明确指出，这个过程不是孤立的，它是民族整合和汉字规范的易学响应。

如果说，八卦取象是易学从汉字规范中获得了“象思维”的灵感，成为了民族整合的精神图腾；那么，以易学语句所表达的中国形而上学，则紧扣中华民族整合的内在核心和精神脊梁。其内在核心是“和而不同”之博大包容的品质，其精神脊梁就是“一阴一阳之谓道”，它是中华理性的总支撑。

诸部族本是血缘、地域、文化、语言、生产水平和生活习惯各不相同的人群集团，他们被整合为统一的民族，这本身就是“和而不同”。军事的胜利和政治的统一，固然为民族整合打下了基础或创造了条件，但民族整合的成功还在于“和而不同”的价值实现。在上一节，本书对《尚书》作了大量的摘引，说明了“和”的精神的展开，“和”作为德性的表现就是包容对方，与对方友善相处，故而“和不必同”，“和为贵”。唯其如此，各不相同的诸部族才能整合为统一民族。

“和而不同”的语言学表现，就是规范汉字，以统一规范的笔画字，消解各部族象形字的各自为法；以“相像关联”之“象”，消解各部族语言语音的差异，以文字的统一整合民族的共同语言。这是何等博大的智慧！“和而不同”的观念表现，就是史伯



说的“和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣”，它来自于“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”的生命体验。这种观念的实质是要求对偶之和，要求相互依存的和平共处，“阴阳”即是对偶之和的“象”，与各式各样的对偶之和，都具“相像关联”的品质。

对于规范的汉字来说，“六书”理论并非是齐头并进地发展，许慎所说的“形声”，实际上支配了汉字至今的发展。形声字同时也是“象符号”最完美的汉字体现，“形符象意，声符象声”，是“象”的复合体，是“相像关联”与“和而不同”的典型表现，“阴阳”概念正好是它们的理论模型。因此，当《老子》说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”时，我们不能把它理解为“玄想”，它有着充实的现实原型和文化先导。故而当孔子把“阴阳”概念引入易学，指出“《易》之义，唯阴与阳”之时，易学已经作好了接受“阴阳”概念的思想准备。当《周易》文本开始有了爻称之时，“阴阳”概念便立刻在《周易》文本中找到了居身之地，“--为阴爻”、“一为阳爻”便立刻应理而生，八卦和六十四卦皆因此而获得了理性根据，皆是“阴爻”和“阳爻”排列的存在方式。

因此，“一阴一阳之谓道”的形而上学母题，不仅是易学的，还特别是民族和语言的，是民族整合与汉字规范过程的历史结晶。对于中华民族来说，“一阴一阳之谓道”作为精神脊梁，不仅表现在思想、文学、艺术、宗教的概念都对偶两分的形式，与“阴阳”概念同构，也表现在民族的包容性和同化力量中，还表现在汉字的广泛适应性和统一的凝聚力量中。在世界的文明古国中，唯中国文明能世代相传而薪火不绝，民族和语言的独特品质，是其重要原因。因而，这个精神脊梁是健强的、久经考验的，所谓“中华民族的伟大复兴”，其中的核心性任务，就是对这个精神脊梁的保护、培植和再建设。

人们常说，“天人合一”是中国文化最具特色的思想。就现象来看也对，“天人合一”的思想，的确表现在各种著述中，也表现在各式各样的文化形式里，但究其本质，它仍然是形而上学支配下的观念形式。在易学中，三象天，三象地，人是地上的精灵，乾坤衍成六十四卦，这是易学中经常出现的话题，由是，“天人合一”的思想也包含在易学中，当然要受“阴阳之道”的纲领。就概念结构而言，“天人”的结构仍是两分对偶的形式，是以“阴阳”为理论模型且与“阴阳”同构的概念，相较于“阴阳”，“天人”是形而下的。故而，“天人合一”只是“阴阳之道”的表现形式，是人与外物关系的“阴阳之道”。若是说到民族整合或汉字规范，“阴阳”概念是很好的理论模型，置换为“天人合一”，就说不通了。作为中国的精神脊梁，它的母题就是一个，“一阴一阳之谓道”。

三、“籀书”和“籀易”

“书易同根同理”，可以理解为：中华民族在整合的过程中，思维形式的融合统一，



以文字规范和文化变革的两个方面表现出来，它们看是两个事物，其实“同根同理”。“其根其理”就是中华民族和她的“象思维”形式。这种理解虽然有些抽象，但本质如此，前面关于“书易同根同理”的讨论，多从过程和结果方面进行讨论，“籀书”和“籀易”，则要进行机制的解剖，把讨论推进一步。“书易同根同理”，功在西周之“史”，易，筮史也，书，籀史也。“筮”已经很熟悉了，“籀”是什么呢？

（一）“籀”之三义

“籀”有如下三种释义：

1. “籀”作为一种书体形式，即“籀体”，也叫“大篆”

在这种情况下，“籀”是与其他书体形式并列而称，如“籀、篆、隶、楷”或“籀体、小篆、隶书、楷书”等。这种说法，是大家都不曾有异议的。它展开了一个笔画汉字书体变化沿革的历史谱系，对于一般人而言，正是通过这个谱系，知道“籀体”是汉字规范后的最早书体。相较而言，早期金文和甲骨文是没有规范的汉字，以描摹对象为法，还不能称之为“体”。

2. “籀”为职事之名，“籀史”乃掌管文字的职官

因《汉志》和《说文》皆记：“周宣王太史籀作大篆十五篇”，故而班、许之后，最通常的说法是把“史籀”当作人名，说是周宣王时有一名“籀”的史官，《史籀篇》就是这位史官所作的文字之书。这种说法具体而通畅，许多人皆信其说。但若深究，也难怪推敲。籀体文作为有制度规范的最早汉字，能够成为一种书体，绝不可能是个人行为。诚如王国维所言：“未有能以一人之力创造一体者。”^①因此，以为“籀”为具体人名的说法，于理难通。

但若“籀”不为人名，而是作为一种司职、司事的“史官”之名，就能说得通。《汉书》和《说文》所记，也能作很流畅的解释：《史籀篇》为周宣王时职事为“籀”的史官编写的文字之书。以职为姓、以职为名，在古籍中是常见的事。这样改过之后，“籀”，就不是某一个人，而是许多以“籀”为职事的史官，周宣王时有这样的史官，在他之前和在他之后，亦有这样的史官。以“籀”为职事，用今天的话来说，即“从事于‘籀’的专业工作者”，专业工作的“专业”特征，就包括执行、传播和规范的职能，以与“业余”相区别。对汉字进行规范，不仅是相当浩大的工程，而且需要权威性，参与者必具较高的文化素质，需要许许多多具有专业水平的人员，不懈地从事专业性质的工作，方可使汉字的规范达到一定规模。否则，汉字由图解象形如何走向规范？是无法解释的。

“人民创造历史”，是大道理，不能拿着它，无条件地回答一切问题。无规则的象形文字不会自动地规范化为籀体文，仅用“人民群众的劳动创造”，也解决不了汉字规

^① 王国维：《史籀篇证序》，载《观堂集林》第255页，中华书局1959年版。



范化的问题。古今中外,任何规范化的工作,从来也不能脱离制定规范的专业性工作。即使是民歌民谣的采风,也需要有采风之人。采风之人必具较高的文化素养,他们是“人民”中的一部分,不是全体“人民”;采风主要是精神文化性质的活动,是劳动,但却不是创造物质产品的劳动。采风如此,更何况如汉字规范这样的工程?任何规范都表现为一定的约束力,若无有权威的机构组织有修养的专业人士从事,是断然行不通的。

当时有权威、也有能力执行规范事业者,只有周王室。但《周礼》中无“籀史”职官的具体记载,而“籀体”犹存,汉字经“籀变”而规范却是不争的事实。最大的可能是,以“籀”为职事的官不称“籀史”,而作其他的称呼;或许,“籀”是周室史官必须具备的能力,能“籀”者方可为“史”。《周礼·地官·保氏》条记:“掌谏王恶,而养国子以道。乃教之六艺”,这“六艺”,就是当时国子们的必备教育,其中的一项就是“六书”。这“六书”的内容是什么,没有进一步地说,东汉的郑玄注云:“六书:象形、会意、转注、处事、假借、谐声也”。郑注善否,在此并不重要,重要的是,汉字的规范已列为西周国子们的必备修养,这些国子,就是未来的贵族或史官。在此情况下,《史籀篇》的内容也不难理解了,它就是一部专讲汉字规范的书,汉字的规范也必须通过这样的媒体才能得以传递。由于西周处于汉字规范的过程中,《史籀篇》也处在不断更新的过程中,宣王正是西周晚期,这时的《史籀篇》当是最为完善的版本,故而受到特别的重视而长期流传。这同时也说明,东周王室已再无能力组织汉字规范的事业,其规范未竟之事,也下移至诸侯国乃至民间讲师,在继续地执行和深化。

3. “籀”为辨象、正音、释义的汉字规范过程

《说文》对“籀”有明确的解释,在其“竹部”和“言部”,可以看到以下的两条解释:

籀:读书也,从竹,𠂔声;《春秋传》曰:“卜籀云”。

读:籀书也,从言,卖声。

这里的解释很明白:籀即读,读即籀。段玉裁注云:“读与籀叠韵而互训。”王国维进一步解释说:“太史籀书犹言太史读书”,“籀书为史之专职”。也是进一步明确:“籀”与“读”,是互训互通的。《史籀篇》亦可训为《史读篇》。

“读”首先是一种关于符号所指之物的视觉辨识活动,如读书、读报、工程师读图、音乐家读乐谱等等。“读”的前提有两条:一是有可读对象,方可“有所读”;二是具有读的能力,方可“能够读”。倘若二者缺一,“读”就是不能成立的。平时说话用到“读”的时候,这两个条件皆作为必要前件暗含在话语中,故而一般不作特别的声明。现在训“籀”为“读”,就要特别地申明一下,以明白:“籀”首先含有“符号所指视觉辨识”的意思,“籀史”也首先是具有这种辨识能力之人。“籀”和“读”之能够成立的前提是完全一致的。同时,“读”从言,是一种语言行为,因而“籀”又不仅仅只



是一种沉默不语的符号辨识活动，在辨识的同时，还必须伴有语言行为，不论语音是否发出声来，其中至少有语音的相伴和默默支持。故而：“籀”，不尽然只是一种书体，训为“续”，就是“有声有象”的思维理解过程，是语音和符号图形相结合的理解过程。

今人谓“读书”，一般理解为“依字作声”。这种理解固然不错，但很少有人去想，这“依字作声”的规矩是谁定下来的？如果没有这样的规矩，你“依字”能作“何种声音”？在“依字作声”之前，必须先懂“依字作声”的规矩！只有在懂了这个规矩之后，才可以拿着书朗朗上口。不识这种规矩的文盲就做不到这一点。所谓规范汉字，就是为“依字作声”定规矩。规矩为大家所共识而承传下去，就成为传统，支配着进一步的发展。今人之能够“依字作声”，完全是汉字规范的传统在作引导。一幅图画、一尊雕塑、一幕舞剧，可以激起你思绪万千，但不可能“依画作声”、“依雕塑作声”、“依舞作声”，即使你自以为你的声音表达了对这些对象的理解，其他的人能同意你的声音所解吗？能认为你的声音和这图画、雕塑、舞剧的关系，就是“读出声”的关系吗？因此，在理解训“籀”为“读”之时，一定不能忽视“传统”这个无形的力量，忽视“前理解使理解成为可能”。每个人都是如此，任何读书高手，初学字时都有过艰涩的经历。

对于一个民族来说，在民族文字规范尚未莫立的时候，象形字符以形象事、图解其意，和语音可以没有关系，至少关系是松散而不稳定的。象形文字和语言之间，还有一个相互提示、或图解和语解相互翻译、彼此沟通的阶段，在这种情况下，“读”书，就是非常困难的事情，它不能如后人那样“依字作声”，而是“依字求声，依字找声”。求找其声，就要对象形的图解符号进行解释，“抽绎其义”，“认领其声”，使文字和语言相协调，图解和语解相一致。“读”即解释图形、求索字音的过程，以形定声的过程。甲骨文已是相当成熟的文字，卜辞语句基本能够读通，说明文字和语言的结合，也已达到了相当成熟的程度。陈梦家先生说：

卜辞的文法也奠定了后来汉语语法结构的基本形式。周、秦的文字文法，都继承了殷代文字文法而继续一贯的发展下去，显然不是和殷文殷语有着基本不同的。

上推卜辞文法，和当时的口语语法应该是相接近的。^①

这就是说，商殷的文明发展，已为周史籀书，把籀书当作国子教育的基本内容，作了必要的历史铺垫。甲骨文证明了在商殷之时，中国象形文字的“形、声、义”已经达到了相当程度的统一。这一文化成果造就了“书能读”、能“依字作声”的文化效果，因而周史能够读书，或籀书。另一方面，这种“形、声、义”的统一，又不可能是完整的，因为象形字符的根基是图解其事，“依字作声”的规定是粗放而不稳定的，它在

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第133页，中华书局1988年版。



相当大的程度上是“看图言事”，用语言翻译图解。因而，周史之读书或籀书，就不能是简单的“依字作声”，必然伴有“抽绎其义”的语言行为。段玉裁《说文注》云：

讽诵亦可云读，而读之义不止于讽诵；讽诵止得其文辞，读乃得其义蕴。

“得其义蕴”，就是“看图言事”、“抽绎其义”，“籀”之训为“读”，其实质的内容就在于“解释”。即“读”不止于“有声有象”，而是使“有声”的语音和“有象”的字符间建立“等意义”的联系。西方理论谓“文字是记录语言的符号”、“符号的符号”，在西文或许对，在汉字就不一定正确。汉字首先不是作为汉语的记音符号而存在的，它首先是象形的符号，具有图解对象的独立性。汉字和汉语的统一，是联姻关系的统一，它们是两种符号体系解释磨合的贯通；它们不是派生关系的统一，不是汉字记录汉语，也不是汉语引导汉字，是经解释磨合之后，汉字才具有记录汉语的功能。

“籀”之为“读”，实质上就是文字与语言的解释磨合。“读”是有声的，首先要定声方可能“读”，这就要求在“看图言事”、“抽绎其义”的基础上，用语音来标定字音，释而能读，使象形汉字成为“有象有义有声”的文字。这里，不仅仅是“语音和符号图形”的简单结合，而且是“语音和图象符号”等意性的结合，等意性是两种符号对于同一“所指”的功能等效，语言和文字分别对应于同一“所指”，文字于是就变成了对语言的“记录”。这个过程是在解释中实现的，唯通过解释，才能揭示其等意性。因此，“读”或者“籀”，首先是汉语和汉字的互译互训的解释活动，是辨其象、释其义、定其声然后而诵其声的统一过程。

这一过程始于何时又终于何时？尚难确考，只能大体范围^①。但甲骨卜辞能够成诵，说明商殷已处在这个过程之中，周王室设籀史以教国子，说明这个过程在西周仍在进行，而且甚为重视。在这个过程中，象形汉字自身的缺陷也暴露出来了。象形字符“像对象”的图解特征，有其内在的无规定性，不同的人、不同的视角或不同的侧重，都会有不同的图解符号，因而象形汉字中有大量的异形字，符号图形很不相同，但却是同一个字。甲骨卜辞是商殷王室的档案，没有地域上的差别，全部出自商殷王室的一系史官，其中的异形字随处可见，更不用说诸部族融合时异形字的花样百出了。因此，一字多形十分不利于“形、音、义”的一体化，对于字符而言，形之常异，声安能定？义安能出？

这个问题解决的最终途径，必是汉字的规范，用规则的笔画字取代无规则的形象形

^① 由本书 483 页的统计可以看到，形声字在商殷之末，尚属初萌，根本不成气候。到了《说文》，形声制已经规模大定。《说文》虽东汉之书，但用字的标准书体是秦篆，共集秦篆 9353 字。秦篆即秦始皇扫平六合而颁行天下的统一文字，也即是战国年间流传于西秦的文字，由此，大体上可把汉字规范的时间确定下来，是为从西周立国至春秋之末的五百年之间。这五百年的时间就是周公和孔子之间的文化距离。



字。因为象形字从本质上是无法克服异形之弊的，其“形、音、义”的统一就缺乏字符图示的稳定基础。由于汉字不能像字母文字那样“拼音成读”，文字和语言的音、义等同，故而“形、音、义”的统一就必须历经解释，“籀”即这样解释，“籀”而成读，“籀”而实现汉字的规范。

首先是字符形体的定型：方块字，一字一块（取消合文），每字的大小基本均一，在形体上更远离图画而成为符号体；二是笔画的定型：由以图解对象为主导的象形线条，变而为以“相像关联”为主导的结构性笔画，结构性笔画在开始时仍与象形线条有着亲密的近似性，即王国维所说的“规旋矩折”，但它却是“人为的”和“抽象的”字符构件，人使用这些构件，把握着构字的主动权；三是部首化，特别是形声化，部首是字符的半成品，它使汉字构造更有秩序和规律，特别是部首作为形符和声符，它给汉字的音、义以象的指示，声符象其声，形符象其义，形符和声符的对偶相合，即构成一个汉字，实现“形、音、义”的统一。这三条皆是“籀”的内容，“籀”的过程和“籀”的结果，每一个规范的汉字，都积淀着“籀”所赋予的理性精神。因此，这里特把“籀”的意义突出为“整形、表音、释义”，以代表规范过程之全部内容，也表现中国语文的理性化。

以上是“籀”之三义。

这三义是互相关联而一致的。“籀体”为最早规范的汉字书体，它是“籀”的结晶，也是“籀”的实物形态，有《史籀篇》残字和出土铭文可以证实，古文献称《史籀篇》形成于周宣王时，可以为信，那时的汉字规范已具规模。“籀史”是“籀”的职官形态，“籀史”之“籀”的解释行为，造就了“籀”之书体；规范化的“籀体”汉字，出自于以“籀”为职事的“籀史”一系史官，是“籀史”倡导的规范化成果，《史籀篇》即是这些成果的汇编，作为有权威的行政、庆典、祭祀、交往等所需和所用的工具之书，也是国子教学的所用之书。“读”是“籀”的解释学形态，也是“籀”的核心内容，因为有了它，才有“籀史”的职事，也才有《史籀篇》的成果。“籀”对汉字的“整形、表音、释义”的历史功绩，实际上是把人所获得的自由和人性所追求的东西，对象化为文字符号的品质，人要求世界和关系的秩序。那个时候，人们已不满足于基于感性的象形文字，要求思维符号以理性的形式，洞察和把握世界的存在，因而有了“整形、表音、释义”之“籀”。“籀”之三义，又从“内容、职事、成果”之三个方面，对“籀”作统一的说明。

（二）“籀”是汉字的理性化变革

“烽火戏诸侯”，戏剧性地结束了西周王朝，周室籀史规范汉字的工作也因此而截止。好在周室籀史们的工作，使汉字规范已成规模，得到了社会的广泛认同，成为华夏文明传统的重要组成部分，《史籀篇》作为这一文明的辉煌结晶，没有在“烽火之戏”中毁灭，反倒是春秋诸侯国文化的共同基点。



对于春秋的历史记载,文献是相对丰富的。其中相当重要的内容,是各国间的交往频繁,或礼聘、或嫁娶、或兴兵、或会盟,形式和内容也多种多样。对于各次交往的具体情节,古今史学都有细致深入研究,对其时间、地点、人物、前因、后果、经过等都有认真的考察和比勘。但是,对于这些交往如何可能?交往时如何能相互沟通?例如是否有语言障碍或文字障碍,却疏于研究。

诸侯国交往,免不了言语交流,也免不了文书往来,这些虽是交往中极其细琐的小事,但深究起来却包含着文化性质的大背景。春秋时的各国,地域分布已是相当辽阔,东起滨海,西至川陇,北抵幽燕,南垂粤闽,相距百里千里是非常寻常的事,如果没有统一的语言文字,频繁交往是不可能的。传统小说《李太白醉写吓蛮书》,说是唐代西域来了一份“蛮书”,若是识不得就要兴兵犯境,结果难倒了满朝文武,无一人能够读出,正当蛮使趾高气扬而藐视朝堂之时,适遇李白进觐,识得了蛮文,才算解除了朝廷之厄,后来,李白又用蛮文回书,故作醉态,生出“贵妃研墨”和“力士脱靴”的情节。若春秋时的诸国交往,若蛮使下蛮书的故事,能够“频繁”得了吗?

春秋时虽然发生了国家的分裂,但属统一民族内部的政体分裂,民族不曾分裂,作为统一民族文化基础的语言文字不曾分裂,它以强大的凝聚力量,维系着中华民族在政体分裂状况下的文化统一性。由此可见籀史“籀书”的伟大功绩。他们前仆后继,使象形的文字符号可以读、可以诵,变无体的象形文字为有笔画规则的“籀体”文,抗御政治上的分裂,并在分裂中表现出民族的和文化的统一性。无论是春秋时的“争霸”,还是战国时的“争王”,都包含了这个统一性,并以这个统一性为“争霸”或“争王”的舞台。后来,秦始皇之统一中国,结束了政治上的分裂局面,其彪炳武功,也是在这样的舞台上演出的。秦始皇之统一,是实现了政治形式对于民族和文化的一致性。

纯从汉字书体本身来看,从象形字到籀体文的“籀变”,是汉字书写从无体至有体的改变,是笔画和书体的确立。因而在汉字发展史上的变革意义,是无可匹敌的。

其后的“小篆”、“隶书”、“楷书”以至于“汉字简化”,都是书体本身的变化,都是在“籀变”所奠定的基础上进行的,它们对中华文明的进步和发展,都具有重要的意义,但究其原则,都是书体内部的变化,都是“籀变”所缔造的理性原则的继续和发展,其意义不可与“籀变”相比。以极少的笔画为基元,通过结构和组织的变化,实现部首乃至字符的几何表达,就是汉字理性的精髓。时至今日,这种理性一直在发挥作用,一切试图取代“籀变”原则的努力,都尚未成功;相反,这样的几何表达在电脑时代却显出强大威力,构成丰富的码资源。

汉字之有体,犹民族之有魂。笔画汉字摆脱了描摹对象的被动局面,笔画构字给汉字以自组织的理性,但却保持着对象形字的神似,成为笔画构造的“象符号”,造就了“能指—所指”之“相像关联”,塑造了“象思维”的语言符号基础。其后,笔画汉字虽屡经演变,现行的汉字已经与“籀体”相去甚远,但每一次的汉字演变都是通过笔画和部首的进一步规整而实现的,因而,汉字作为“相像关联”的“象符号”,就通



过笔画和部首一直地传递至今，“象思维”也随之积淀为民族思维的特色形式。形符象意、声符象声的形声字，是复合的“象符号”，三千多年来，形声制度主导了汉字的结构，造成了形声字在汉字中的绝对优势。形声构字是典型的和而不同，也是典型的对偶两分，人们完全有理由说：“形声相偶即是构字之道”。它既是“一阴一阳之谓道”的思想源泉，又是它的文字表现，因此，它作为中华民族的精神脊梁，不是僵化的，它有灵魂。这灵魂每日每时都附体在汉字中。

声音是流动的，形体是稳重的，形声对偶把这两个方面完美地结合起来，构造一个又一个的汉字，从语言的角度，展示了这个民族“自强不息”与“厚德载物”相结合的品质。纯以形体之稳重，不能适应气象万千的变化，象形文字是也。纯以声音之流动，易受空间和时间的阻碍，易于分化和失效，音序文字是也。作一个中西的历史对比，这个问题就清楚了。

欧洲比中国面积大不了多少，人口少了许多，可语系却分为三支，每支语系中又若干语种，每个语种对应于一个民族，每个民族各有自己的文化。这种情况在中国是不曾有过的，中国曾经有过盛大辉煌的统一，也曾经有过数度的分裂和沦落，但以汉字为基本载体的中华文化，却始终统一而坚韧挺拔，从来不曾分裂或沦落而衰微；恰好相反，它在各种形势下，都是民族和文化的巨大融合力量，起着有效的同化作用，致使每次重新统一之后，中华民族都变得更强大。现在的英国，不曾受过专门教育的人，是读不懂莎士比亚（W. Shakespeare）的作品的，莎翁逝于1616年，去今不过四百年，其间英文的变化可说是面目全非了。这种情况在中国也是不曾有过的，学龄前孩童背诵唐诗，是非常稀松平常的事，初中学生稍加训练，不但能够读《史》《汉》，还能读先秦文献^①。进行这种大跨度的时空对比，更能理解汉字和中华民族的关系，更能理解“自强不息”的坚韧与“厚德载物”之包容的民族文化品质，理解《易传》思想的语言学基础。

汉字规范化的过程称为“籀变”，“籀”训为“读”，“读”实际上是一个解释的过程。“读”字晚出，甲骨文中不见，从一个侧面说明象形文字与语言间的疏远。“读”在开始时并非单纯地“诵其声”，更多的是强调“抽绎其义”，也就是解释、讲述其意义。今天，“读”已经不特别地强调“抽绎其义”的方面，因为“读中有义”早就相沿成习，“读”由前理解作支撑。但古人之“读”却要艰难得多，因为“读”相对于“图解意义”而言，毕竟是从具象直观到抽象思维的一种升华，故而能“读”比能视图而晓义要高明许多。《毛诗·墙有茨》曰：“读，抽也”；扬雄《方言》曰：“抽，读也”。可见“读”与“抽”互训相通，“抽绎其义”者，即是直接针对符号的解释行为。这是一种理性的

^① 我的一个侄女，五岁时站在我的面前背诵《老子》，竟然差错很少。她说是幼儿园的老师教的，很多小朋友都能背诵。她背诵时语气不够连贯，表明对意义并不很懂，但事实上她已经在与《老子》作直接的对话，《老子》也进入到了她今后的前理解。



行为，其理性的基础乃解释的自源性，符号自身即是解释对象，无须再借他种力量。

“抽”的本字为“𠂔”，本义为“引导、抽绎、使相联系续接”（桂馥：《说文义证》）。“抽”之于简策即为“籀”，是以文字的形式表达意义的“引导、抽绎和联系续接”，相当于书写性质的解释；“抽”之以言语是为“读”，表示由言语来施行意义的“引导、抽绎、使相续接”，相当于讲论性质的解释。它们都是直接针对汉字字符的不同解释方式，厘定书写结构，结合语言发声，承载所指意义。它们长期的共同作用，即是对汉字“形、音、义”整合、统一和定型的规范过程。因此，追索古文献关于“籀”、“读”、“抽”、“𠂔”在当时的用法，可以大体上找到汉字规范化过程的一些机理。

其机理的本质方面，是符号的自源性解释，符号是直接的解释对象。对于汉字来说，它摆脱了“依样画葫芦”式的依赖于外物，而是“籀”而成文，“读”而有声，“抽”而有义的符号，自身乃解释之源；虽然因于传统，它与象形字保持着“相相关联”，但它再也不是“依样画出的葫芦”，而是“形、音、义”统一的笔画文字。汉字因此而成为理性的文字。对于卦画来说，它摆脱了对神灵的依附，摆脱了筮仪和筮法的干预，以取象之法，成为“籀”而有象，“读”借字声，“抽”有象义的抽象符号。易学因此而发生变向，由巫性的占筮转向讲道理的哲理。所谓“书易同根同理”，在这里又找到了它们的契合点。

汉字之“籀”，乃自为解释之源，从自身的笔画结构中，生发出自身的意义和道理。因而人们说：每个汉字都是一个故事，每个汉字都是一条道理。每个汉字作为理性的个体，整个汉字就是理性化的文字体系。不同的解释者对汉字有着不同的理解，这是很正常的，汉字也因此屡有附加的解释价值。但源自汉字自身的道理，却是相对的独立性，有展示本来之象而容纳新义的结构性能量。因而汉字有着它内在的稳定性，在流变的世界中显示出文化的凝聚力。

凭藉笔画或部首来讲述字义，形声字更是字中有声、字中有意，它们是自源性解释的基础，也是汉字理性的精髓。这道理今天仍在继续地讲，它是传统的延伸和奋进。迄今为止，还没有什么力量可以把它代替。汉语拼音字母虽在启蒙识字和推广普通话的方面大有用处，但它的作用也仅限于此，汉语拼音只能是辅助性的工具，无法替代历经千年沧桑的笔画汉字。

对于这一点，人们讲得较多的是技术层面的障碍，例如同声字词就是汉语拼音所难以克服的。这很重要，但还应讲清楚汉字存在的自身道理。笔画汉字为什么没有同声字词表达的障碍呢？那是因为字中有象，字中有理，其象其理承载着中国人的思维，蕴涵着中国人心目中的世界。汉语拼音字母所去者，正是这些“其象其理”，这不仅斩断了传统和历史，还在抽剥中华民族的灵魂。戊戌变法以来，许多志士仁人正是愤疾于封建独裁的传统和历史，而倡导汉字改革者，他们是值得歌颂的勇士，但他们倡导改革的文章，大多是用汉字写成的，是凭藉汉字的其象其理来抒发他们的改革志向的，这里有一个悖论性质的问题：用汉字反对汉字。如果当年倡导白话文的诸位先贤，他



们自己的文章却满纸文言，那效果该是怎样呢？

“籀”之为“读”、为“抽”，是“引导、抽绎、使相联系续接”的意思，不仅仅解释形式是自源性的，而且要表述出许多道理。例如：“这个字为何如此笔画？为何如此发音？它的意义和用法怎样？”据实而说出道理，这本身就是理性。汉字的理性化，无疑是全民族的理性普及过程，是全民族确立理性价值的过程。和这一过程相适应，人们再也不能留滞于易学的巫性面孔，不能满足于卦画符号的占筮解释，于是就有了八卦取象，用卦象来解释卦画符号的意义。易学因此而转向理性的道路，全部《易传》，便是以理性的方式对《周易》进行重新解释。

当全民族的理性普及到相当的水平，就涌现出了老子和孔子这样的克里斯玛（charisma），他们以强大的思想感召力，催动着理性的高涨，出现了战国诸子百家的文化高潮。倘若没有文字和社会的理性化的发展，这一切都是不可能的。这一理性化的过程，就其实质来说是非常深刻的革命，就其形式来说却是润物细无声，没有惊天动地的呐喊，没有引人注目的标志，一切演变都在潜移默化中进行。古人对此不识，编出了许多“圣人”的故事，对这样的现象进行解释，例如“昔者仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭”；“伏羲氏仰观天文，俯察地理，远取诸物，近取诸身，始作八卦”。近人为了构造“阴阳→八卦→六十四卦”的逻辑体系，与“ $2 \rightarrow 2^3 \rightarrow 2^6$ ”的数列相适应，便立“阴阳”为原点，大力倡导“阴阳起源说”，仿佛中国人亘古以来，就在“阴阳”观念的理性照耀下生活。近年来，还有一些时髦的作者，套用西方文化学的巫术（magik）或法术（witchcraft）的观点，对诸子百家的兴起及相关历史作“文化阐释”，虽很新颖，但对中国的理性化过程却漠然视之。

中国古史，中国古代文化的发展，并非如通常所说的那样，只有量的积累，不见其质的跃变。社会文化形态，由混沌的巫性转向秩序化的理性，就不是量的积累，而是质的跃变。这里没有刀光剑影，没有响亮的口号和召人奋斗的旗帜，它是文明进步的自然机理。到了青春期，成熟的性状就自然地勃发出来。《易传》的发生，是这质变过程的一个侧面，它的语言学根据，即是汉字的规范。它们相互纠缠，彼此相依，为整合统一的中华民族，莫立了思维形式和理性方向，对几千年来的中国社会，产生着持久而深远的影响。

（三）“籀书”与“籀《易》”

谓之“书易同根同理”，不是要从“最原始的胚胎”状况下，去追索它们之间的“同根同理”。不是去问：“第一个汉字”与“第一个卦画”如何“同根同理”。“书易同根同理”的意思是说：它们共同塑造了“象思维”的思维形式，共同表现了“对偶二分”的存在之理。作为中华民族思想载体的规范汉字，是经过“籀史作籀”的过程而实现的，同样，作为中国思想纲领的易学，也经历过“籀《易》”的过程，从机理上看，《易传》正是“籀《易》”的结果。这是解释的相似，“籀书”与“籀《易》”大体在同



一时期,同出于史官之手,其“同根同理”是不足为奇的。

“籀《易》”似乎是新说法,但当明白了“籀”即是“读”,“读”与“抽”互通互训,皆有“抽绎其义”的古代用法后,就能明白,“籀《易》”与“读《易》”是一个意思。这样,司马迁所说的“孔子晚而喜《易》,读《易》韦编三绝”,就不是只诵其声地“读”,而是“抽绎其义”地“读”。“读《易》韦编三绝”实际是“籀《易》韦编三绝”。孔子“籀《易》”的成果,过去不清楚,长沙马王堆的易类帛书出土后,这个问题即大白于天下,其中的《二三子问》《易之义》《要》三篇,可以确是为孔子“籀《易》”的成果。

帛书《要》有“孔子繇易”的字样,它是孔子“籀《易》”的另一种说法。《尔雅·释诂》:“迪、繇、训,道也”,“迪”是开启、引导的意思,“训”是指教、化育的意思,道者,道路、道理也,和这些字联系在一起,“繇”即是“抽绎其义”,相当于现代人说的“解释其中的意义”。其又训:“繇”为“由”或“猷”,有“法则”、“界别”、“指示”的意思,《诗经·邶有苦叶》:“繇膝以下为揭”,“繇膝以上为涉揭”,就是界线的指示作用。《说文》云“繇,随从也”,亦“跟随其后,不脱离对象”的意思。综合这些意思,“繇”即是关于对象的解释,给对象以规则或指示,和“抽绎其义”的语义是相通的。故而“繇《易》”也是“籀《易》”。

在《左》《国》中,卦爻辞一律称为“繇”。这说明,卦爻辞是对卦画符号的解释,且与卦画符号的结构相对应,六十四卦的原生性和作为《易》文本发生的判据,从这里又得以傍证。《易》文本之有卦爻辞,也可以说是“籀《易》”,但当时之“籀”,湮没在占筮的筮仪和筮法中,是巫性笼罩下的“籀”,其“籀”的对象是无语义的卦画符号,“籀”就是为卦画配上了卦爻辞,卦画和语言建立了文本联系。

至迟到了春秋时期,卦爻辞在占筮中获得了解释,这在《左》《国》筮案中有明确的记载。卦爻辞本是解释卦画的,在《左》《国》筮案中却变成了解释对象,解释者被解释,“籀”的对象是有语义的语句,这是解释的深化和进步。因此在《左》《国》筮案中有许多精辟的解释(如“穆姜解筮”),其情状前文都作了引述,这里就不再举例。但是,尽管有精辟的解释,它们却仍是占筮笼罩下的产物,是依附于占筮规则的,还不是独立的“籀《易》”,披着厚重的巫性外衣。

独立的“籀《易》”,从八卦取象开始。六十四卦分解为八卦,取象后,以上下两个卦象实现对卦画的解释,是以象“籀”卦。这种情形,很像部首构字,特别是形声构字,用内部结构来解释符号的意义。以象“籀”卦不同于卦爻辞之“籀《易》”,它不是来自外部的语句,更无须经历筮仪和筮法程序,它是直接从卦画中“抽绎其义”,真正实现了自源性的解释。“籀”通于“读”,还有其“诵”的方面,卦象和卦画在这个方面有所不同。六十四卦之“诵”,实际上是“诵”其卦爻辞,不是“诵”其卦画:“繇《易》”或“籀《易》”,采取的是歌谣的形式,“繇”、“谣”、“爻”,是相通的。八卦之“诵”,是直接为卦象取名,名从何来?名从它们自身相重的卦中来。乾取自《乾》,



坤取自《坤》，震取自《震》，巽取自《巽》，坎取自《坎》，离取自《离》，艮取自《艮》，兑取自《兑》。卦象符号之有名，卦画符号也便从自己的内部和语言直接地沟通，从自己的内部获得了语言的力量。由于这些原因，“繇《易》”或“籀《易》”通过八卦取象，首次得到了真正的实现。之后，它就作为传统，一直活跃在《易传》各篇之中，故而《易传》各篇皆具《说卦》的基因。

“籀《易》”和“籀书”的思维方式和文化取向，都是完全一致的。统一的符号体被析为两个基本部分，并由这两个部分从内部对符号作自源性的解释，使符号显出复合的意义。这种处置，一方面使符号具有内在的规范，有规范就能讲出道理；另一方面，则可方便灵活地表达思想，实现对存在者的能指。因此，八卦取象和部首构字有着极大的相似性，其比较如表 4-4：

规范汉字与八卦取象的同构性

表 4-4

	八卦取象	规范汉字
取象符号：	“一/--”三联体；	汉字
取象对象：	世界中的存在者；	世界中的存在者；
象符号性质	阴阳对偶；	部首相和，形声对偶；
象符号结合	重新解释六十四卦；	构成文字，表达思想。

这种相似性，表明两者思维形态的同构。汉字和易卦，是中华民族之独特的象思维所开放的并蒂之花，这就是中国哲学史上象义之辩的总根据。但请注意，这里讨论的是思维形态，是文化取向，是内在的民族特性，不是某个具体的象和具体字的相似性考据。以汉字部首和八卦取象进行比照，是因为世界在语言中，哲学的语言学转向要求哲学不离自己的母体，汉字正是中华民族语言完整而精萃的形式；卦象不仅是易学中的重大问题，也是中国哲学的重大问题，同时还是中华民族大文化中的重大问题。它们的比较，是哲理系统和语言系统的对话，为的是对深层的民族心理有所提示，而不是对具体问题作训诂考释。训诂考释是有用的，但它需要思维形态的支撑。

卦象发生理论实质就是汉字的规范化理论，它们同时进行、互相影响，易学从汉字规范中学得了（或体悟到了）取象的部首构字规则，使卦画分为上下两半而各自取象，从而获得了新的解释能力；由于八卦系统相对简单，易于形成自己的取象理论，故而首先通过《易传》而抽象地总结出来；待到对造字规则进行总结时，便径直把输入给卦象的东西反馈回来，以易学之理作汉字理论。由此可以看到，八卦取象为什么有那样旺盛而持久的生命力？很重要的原因之一，就是它的根深深地扎进语言、扎进文字，扎在民族的根上。这是就两个系统而言的，不是指具体卦象和具体字的联系。

但“籀《易》”非止卦象之一途，卦爻辞也是“籀《易》”的重要内容。卦爻辞在占筮中的“籀”，是执行筮法规定之“籀”，《易传》对卦爻辞的“籀”，则是直接之



“籀”。《杂卦》“籀”其卦名，所谓“《乾》刚《坤》柔”，就是据《乾》的卦画和卦爻辞，抽绎出“刚”的意义，据《坤》的卦画和卦爻辞，抽绎出“柔”的意义，其他也皆是如此。《杂卦》“籀《易》”，形式上相当于汉字之“籀”，内容却丰富了许多。它吸纳了《说卦》的成果，是自源性解释的思想传递，也体现了《易传》系统“籀《易》”的自组织，这种解释的自组织贯穿于全部《易传》。《序卦》“籀”其卦序，以卦名之义为基础，“籀”其如何成序的道理。这道理，归根到底还是语言学的道理，如“有天地，然后有万物”，这是明确了《乾》象天、《坤》象地的解释之后，利用“天”和“地”的发生学语义来解释卦序关系，说明卦序的道理。

《大象》“籀《易》”，又有了新进展，以卦象“籀”其卦画，再引申出君子人格的品质。这里已经开始了天人合一解释趋势，卦象所表达的是自然界的存在，是天、地、雷、风、水、火、山、泽的存在和关系，君子人格则是人的心性修养，两者相并而论，即天人合一的取势。例如：“天行健”，是取《乾》之上下卦象皆为三，三象天，亦象健，为卦画之“籀”，这种“籀”法已经不是简单地取象，而是用取象之法构造有深层意思的语句，犹如语文中遣词立句，而且要立好句；“君子以自强不息”，既是《乾》卦的“抽绎其义”，更强调的是君子人格，是人格的价值。这样，《周易》文本的意义又向人性的方面深入了一步，卦画符号不仅不再是神灵的意旨，同时也不是外部世界的景象，它深入到了人的内心，成为人所追求的人主境界。如果说“《诗》言志”，那么，《大象》已经开始了“《易》言性”。

《彖传》“籀《易》”，比《大象》又进了一步。它没有把卦画和卦爻辞作相对的割裂，而是把它们糅合作整体，象辞合一，抽绎出其中中心主题。王弼曰：“统论一卦之体，明其所由之主也”（《略例·明象》），此即所谓。在这个过程中，对卦画符号的卦位资源进行了开发，使爻画的意义独立地显示出来，即主题的抽绎深入到了爻的层次，这是前此各篇不曾触及到的。抽绎所阐明的主题，视野开阔，内外世界相通，比《大象》更加深入且宽广，后来儒家所讲的“修、齐、治、平”之大道理，在这里都能找到其雏形。象辞合一，亦天人合一趋势的进一步发展，但《彖传》没有《大象》那样的拼凑痕迹，它把天人合一的关系内在化了，为天人共守的本体性规律。例如：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大合，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

在这里，乾象为天，内寓刚健创发之力，但刚健不是强暴，创发而有秩序。它受“乾道”的制约。就卦爻辞来看，龙由“潜”至“飞”，是分阶段的发展过程，必须遵守“乾道”，诚心谨慎，不怕挫折，“终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”；需应时而动，“六位时成”，还不能不受制约，张扬无度，“亢龙有悔”。这就是象辞合一之“籀”，突出发展过程有规律、分阶段，需正心、诚意、慎行而待之的主题；各种关系的处理，当



修身安性，以和为贵，“各正性命，保合大和”。对于自然界和历史的发展过程，可作如是观；对于人的成长过程、人格的修养过程，亦可作如是观。天人本来合一，不是相撮而合，这是《彖》较《大象》的深刻之处。

《小象》“籀《易》”，专解释爻辞。解释的思想性不是很强，故而历来评价不是很高。但就《周易》文本而言，爻辞作为系统的解释对象，这还是第一次，“籀《易》”深入到了基层。爻辞最初是歌谣短句，中间夹之以命运判词，经独立解释后，其短歌语句的面目全非，俨然是独立命题。《小象》明确地使用了爻称，爻画和爻辞有了自己的称谓，相当于汉字的笔画有了自己的称谓一样。诵读笔画可以结构成字，诵读爻称则可以结构成卦，还可以把所指的爻辞直接地挑选出来，《周易》文本的组织基元，清晰明朗地纳入解释者的视野，予文本的解释，以理性的基础。

至此，“籀《易》”已经实现了对《周易》文本各个部分的解释，《周易》文本也因此而得以规范。自从卦爻辞登上《易》文本后，《易》文本就一直表现为卦画和文字两种符号的对偶相合，其对偶相合的意义还是混沌的，要经过占筮程序的挑选，才以解筮的方式，部分地显现出来，占筮结束之后，复归于混沌。但经过“籀《易》”，它们各自都获得了规定性，《周易》从筮书变为有规范的文本：

卦画符号。首先为卦象规范，犹部首符号规范汉字一般，特别是形符和声符规范汉字一般。继之，它又为卦位规范，犹笔画结构规范汉字字符，位置关系显示出了意义。最后，爻画有了独立的意义和名称，犹汉字最后分解为笔画，每种笔画各有名称一样。有了这些规范的卦画，再也不是占筮符号，规范赋予它理性的内禀，赋予它理性的解释空间。

文字符号。卦爻辞的规范过程始终与卦画的规范相伴而行，同时又不脱离汉字自身的意义。首先是卦名被解释，每卦的意义能够“一言而蔽之”。继而是卦序被解释，卦序的排列显出了道理。再继之是象与辞相复合的解释，它表述了对天人合一的强烈追求，并视之为人格塑造和伦理关系的准则。最后是每条爻辞都被解释，《周易》文本彻底实现了命题化。

全部实现了规范的《周易》文本，并未终止其“籀《易》”的步伐，其后的《文言》和《系辞》，是“籀《易》”的进一步发展。但这时的“籀《易》”，已经不是符号之“籀”，字句之“籀”，而是立足于全部的《周易》文本，以文本的整体为对象，从中“抽绎其义”。对《周易》解释，系统化地转向哲理，追求规律性的探索，追求精神的理想境界。

《文言》虽只释《乾》《坤》两卦，但这是纲领之释，是立足于六十四卦全体之上的提纲挈领。万物皆在天地之间，故释天道地道以明万物存在之理，人亦循道循理而行，勿须命运赐予之神秘力量。这就是《文言》的全部宗旨。文中特别突出了价值的传化，《周易》文本的全部命运判词，在《文言》中都向着理性价值的方向转变，道德关怀代替了命运关怀。“元”，善之长也；“亨”，嘉之会也；“利”，义之和也；“贞”，事



之干也；乾乾而时惕，进德修业，“无咎”；高而无尾，贤人无位，“有悔”；知进不知退，知存不知亡，“亢”。积善有余庆，积不善有余殃，其所由来看渐矣。真正的人，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。这是何等境界的追求？

《系辞》“籀《易》”，完全是综论。前此“籀《易》”的成果，在此都凝聚理论形态，展开为命题形式。其内容非常丰富，这里只说几件事。八卦取象开始了哲理易学，并贯穿着《易传》的发展过程，于是《系辞》便有其“象论”，如“《易》者，象也。象也者，缘也”云云。爻之独立意义的确定，是“籀《易》”深达基元的表现，爻称的出现改变了《周易》文本的性质，于是《系辞》便有其“爻论”，如“六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。爻相杂，故曰文”云云。孔子是《易传》发生过程中承先启后、明确《易》而不筮，高扬其德性之人，于是《系辞》便对“孔子籀《易》”的言论广为引据。《系辞》还把《易传》发生过程中的思想，提炼作系列化的概念和命题，从总体上对《周易》文本进行概括地表述。如“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，“生生谓之《易》”等等。其中最重要的还是它表述出了形而上学的母题，“一阴一阳之谓道”，以命题的形式标志了《易传》的完成，标志了《传》前易学的终结。

以上的情况说明，“籀《易》”和“籀书”是同样性质的过程。两者同样是对传统的革命性变革，同样是“象符号”的规范化过程，同样是“象思维”的思维形式塑造，同样突出和而不同、两分对偶的结构组织。所不同者，仅是所“籀”对象本身的区别，解释者以同样的解释模式加于不同的解释对象。这种一致性是本质的，表现了文化上的定型，它和诸部族整合为统一的中华民族同步进行，统一民族的莫立和民族文化的定型，是互相关联、互相推进的。在其后的两千多年中，规范汉字作为中华民族最强的凝聚力量，也是中华文化最坚基石，华夏书同文；融经入传的《周易》，则长居群经之首的地位，超越统一或分裂，超越王朝的更迭，不曾动摇地纲领着全民族的意识形态。它们的功能虽然有别，但它们本质上的一致性却如河流之两岸，不论是风平浪静还是狂涛大作，都保证河水在它们所范围的河道中运行。

因此，汉字的规范和《易传》的发生，是中国历史和中国文化的重大问题。在漫长的封建社会里，这个问题为“圣人”的光环所遮挡，一切都变成了“圣人”的缔造。实证之学兴起后，“圣人”在实证中坍塌了，这个重大问题却被搁置下来，思想贫困的实证汲汲于一个字、一句话、一件事、一本书、一个人、一个学派的假设和求证，却把这样的重大问题给淹没了。本书提出这个问题，是呼吁实证之学反省自身的原则和前提。历史不是调试就绪的实验室，单等你去验核数据，任何实验首先都要进行实验设计，实验设计的根据是什么呢？



第四节 “《易传》的学派性质”是伪命题

所谓“《易传》的学派性质”，说的是“《易传》是哪个学派的产物”，于是就有了“《易传》学派性质”之问题。这个问题，是目前易学争论的一个热点，有“儒家主流说”，主张《易传》的儒家学派性质；有“道家主干说”，主张《易传》的道家学派性质；还有主张《易传》墨家学派性质的说法^①。争论的各方，皆“言之有理，文之有据”，各方都不乏知名学者，看来这场争论无法在“学派性质”的框架内得到解释，争论各方都不曾反省所争论的前提。这个前提的核心是：《易传》自身发生的历史。如果撇开这个实质性的前提，仅进行外部的比较，即：从《易传》文本中截取一些语句，再从诸子百家的文本中截取一些语句，以“近者亲，远则疏”的关系来介定“《易传》的学派性质”，这样的争论可以显得很有学问，也可无休无止地进行下去，但也不会有实质性的结果。

《传》前易学从易学内在的历史和逻辑出发，对《易传》的发生当作考察的重点，历史地建构了《易传》发生的理性线索和相互交织的历史和文化进程，由此所作出的结论是，《易传》的发生，起于西周中叶的八卦取象，终于形而上学母题的确立，这是一个相当长的历史过程；但在时间序列上，这一历史过程却先于战国诸子，是先有《易传》而后有战国诸子。因此，《传》前易学在解释学的意义上，承认诸子百家在解释《易传》所表现出的学派性质，但拒绝发生学意义上“《易传》的学派性质”的问题。也因此，《传》前易学不仅不支持争论的任何一方，同时还要明确揭示：造成这场争论的大前提是虚构的。所谓“《易传》的学派性质”，在发生学意义上就是一个假命题，无所谓“学派性质”的问题，争论各方都围绕着这个假命题进行着无谓的争论。

首先，作“《易传》的学派性质”之争的各方，都对《易传》的发生历史情况不甚明了，都不曾对《易传》的发生作过认真的考察，其争论也具有盲目性。《易传》发生的本质规定是对《周易》文本进行重新解释，若脱离这一本质规定而另寻他途，实际上是进行外部干预，把《易传》的发生引入歧途，变历史过程为门户之争。歧途上虽也能展现出多姿多彩的风光，如争论各方笔下的论据，但这种风光毕竟是歧途上的风光，不论它如何美丽，都与正途上无关系。

由于对《易传》发生的本质规定缺乏理解，从而，争论各方都没有在“如何解释《周易》文本”上下功夫，都是采用“以书校书”、“以文勘文”的考据方法。“以书校书”、“以文勘文”之法，在中国学界有着深厚传统和强大的势力，但它只是一种相对

^① 例如：孙熙国先生著文，《〈周易〉古经与墨家思想》，（《周易研究》，2001年第4期），讲的是古经，用的则是《易传》的思想。



的外部比较方法,只凭借着文本间的相互比勘据以结论的方法,其特征是外部比较,其真理性也是很有限的。这种外部比较太宽泛,任何文本都可运用此法作任何比较,广至中外古今的各种文本,狭至一人的著作,甚至同一文本的不同部分,施之“以书校书”、“以文勘文”之法,都能从中找出其“正、反、远、近、亲、疏”的话语关系。因此,运用这种外部比较之法,只有在条件前定的情况下才有意义,否则,它就如漫天飞舞的花絮,虽然很美,却失去根基,有堕入假戏真唱的危险性。例如:它可以造出“伏羲的学派性质”或“姜子牙的学派性质”之类命题,并对这些命题作引经据点的考证,也会考证地作出一些“学术成果”。这样的“学术成果”可以做得很有学问,因为引经据典,翻遍故纸,总能寻出一些“理由”支持其论点,但所有“理由”都不过是在荒唐前提下的证实,能具有真理性吗?因此,不问《易传》自身的发生历史,不理睬《易传》自身的内在逻辑,单从外部把它与诸子百家的著作进行文本的相互比勘,就可能蹈入“真学问做假命题”的理论陷阱。“《易传》的学派性质”,就是这样的理论陷阱。

“《易传》学派性质”争论的各方,其理论基点立于一个共同的思想平台,即“诸子生《易传》”。争论各方都基于这个思想平台,把它当作争论的前提。各方的论点虽然针锋相对,但思想基点和理论前提却是一致的,都认为《易传》出自诸子,即《易传》的发生与诸子百家的兴起共时,这种共时性造成了发生学意义上的“《易传》的学派性质”问题。也就是说,争论各方都认同:《易传》是带着“学派性质”的胎记降临人世的,诸子百家是《易传》的亲本;因此,“学派性质”之争的实质,也就脱离了“解释《周易》”的大方向,把问题演变成“谁是《易传》的亲本?”“谁把自己学派的基因表达在《易传》的胎记上?”之类的外部关系。从目前争论的情况来看,“学派性质”之争的各方,实际上都是围绕“为《易传》寻找亲本”而各显神通,“以书校书”、“以文勘文”之法的各种运用,也集中于“这胎记是什么样子?”“这胎记与哪家学派最为相亲相像?”由此也产生出了一批“学术成果”,都很有乾嘉之学的功夫和实证精神。但不幸的是,在现代易学的视野中,不仅会质疑:这些“学术成果”是真学问还是假学问?还要对这个思想平台的存在性进行质疑。

站在“诸子生《易传》”的思想平台上来看争论各方,皆“言之有据”而“文之成理”。可见“诸子生《易传》”的思想平台,是“《易传》的学派性质”之争的大前提和达成共识的前理解。因此,基于这一平台的“学派性质”之争,也必然是站在这个平台上比高低,一切都被局限在这个平台上。“《易传》的学派性质”之争,起于斯也终于斯,“诸子生《易传》”的思想平台,就是一个统摄性的命题。因此,对它的真假辨识,才是评价全部争论意义的关键。但时至今日,没有人对这个大前提进行反省,没有人考问:“有没有这样的思想平台?”更无人去考问:“这样的思想平台如何可能?”争论的各方都抱定所守的门户不放松,竞相展示有利于己见的证据和道理,但却都忽视了对这个关键性的大前提进行审视。这是思想理论贫乏的表现,而全部争论的实质性意义,也全部落实到“诸子生《易传》”的思想平台上。如果这平台为真,它首先必



须是可能的，那么，由此而引发的争论是具有积极意义的，是在“真”的前提下所进行的讨论；但如果这平台为假，甚至于不可能，那么，由此而引发的争论就是假命题之争，各方都不要在这个假命题上浪费精力，都须放开视野，寻找新的理论平台。

因此，发生学意义的“《易传》的学派性质”之争，不在于《易传》自身具有怎样的“学派性”，而首先在于造成这个争论的思想平台是假还是真。若“诸子生《易传》”的前题为真，其争论就是讨论真问题，而且还应该深入一步，由外而向内，由表而及里。若这个前提为假，所有的争论就都是白忙乎，都是拿考据实证之学，在虚构的思想平台上白忙乎。就应当以更加开阔的视野，寻找问题的“真”在，重新审定《易传》发生的历史过程和诸子百家的文化高潮如何可能，不再基于虚假前提而浪费学问和精力，而重新打造理论坚实的思想平台。

在“诸子生《易传》”的平台上所进行的“学派性质”争论，包含着一系列错误的历史定位。

首先，它把一个“历时性”过程，定位为“共时性”问题，这种时间压缩的定位是毫无根据的。古今有影响的易学家都承认，《易传》之七种十篇的文化品位差异很大，《传》前易学更是明确指出，这种差异是“历时性”的，并以“四大线索的发展和编织”为题，展示了《易传》之七种十篇的“历时性”过程，在这个过程中，既有相同文化基因的内在传递，又有不同历史阶段的文化差异，显出明白无误的“历时性”特征。若把这个“历时性”过程压缩为一个“共时性”问题，就必将陷入传统易学的解释学绝境：“《易经》如何能传递至《易传》？”

第二，把这一“共时性”的定位标定以“战国时期”，其目的也在于把《易传》发生与诸子百家的活动捆绑在同一个历史区间，让诸子百家作《易传》发生的源头。把《易传》的发生全都定位于战国时期。正是因为如此定位，才有可能把《易传》发生和诸子百家“共时性”地捆绑起来，使“以文勘文”之法得以显出“历史的合理性”。这一系列错误的定位，实际上就是《易传》的“战国发生说”的当代版，于是，所谓的“《易传》的学派性质”之争，就变成了战国时期对《易传》“亲本关系”的鉴定比较。《易传》的发生，本来是一个开放性的问题，它本可推进各种溯源性质的探索，但却因这些错误的定位把自己封闭起来，变成了一个笼罩在“战国时期”穹庐之下的封闭性问题。因此，《传》前易学认为，“战国发生说”作为一种观点是完全正常的，但拿它来作历史定位的基础，就大谬其然了。

“共时性”直接就是“历时性”的否定，用一个时代的断面截取历史过程。“战国发生说”就是这样的断面，它一笔勾销了《易传》发生的过程性质，勾销了“占筮易消，哲理易长”的过程特征，勾销了与《易传》发生相同步的一切历史和文化事件，把自己封闭在“战国时期”的历史框架里。这一封闭的历史框架，排斥其他的《易传》发生学说，只许作“学派性质”的讨论，局限在非常狭窄的空间里。这种规定是一种独断论，且是不曾经过证明的独断论。



总是把《易传》发生和让诸子百家作《易传》发生的源头。这个定位本身就有很大的疑点,《易传》是解释《周易》经文的,它的源头如何变成了诸子百家呢?诸子百家是战国时代所特有的文化现象,这样,把《易传》的发生与诸子百家的蜂起结合起来,才形成所谓“学派性质”的问题。但这种定位是靠不住的,争论各方都不曾认真证明过“《易传》发生于战国时期的充分和必要条件”,只把“战国发生说”的学术立场当作理论定位的依据。这种立场是主观的理论倾向,与历史的原貌相去甚远,拿它作定位基准,不过是违背历史而妄造出一个理论坐标。“《易传》的学派性质”,就是以“战国发生说”为基准而引发的争论。争论倒是热热闹闹,但“战国发生说”能作理论基准吗?

若《易传》成于诸子之前,百家都能对《易传》进行解释,其解释当然会显出《易传》的“学派性”,这样的“学派性质”是符合历史和逻辑的,也是具有解释学意义的。但是,在“诸子生《易传》”的平台上来定义“学派性质”,却缺乏历史和逻辑根据,由此而造成的各种争论,实际上就是假问题之争,理当受到历史和逻辑的怀疑,也完全倒置了解释学关系。这种定位下的“学派性质”争论,就是大前提不明朗下的瞎忙乎。推翻“孔子作《易传》”的古老结论后,雨后春笋般地涌现出许多“《易传》”发生说,其中也包括“战国发生说”,它有较多学者的认同,但却从来不曾有过真的论证,“广泛认同”不等于“真理性”,不具有作为理论前题的资格。而且,“战国发生说”自身包含着难以克服的矛盾,古今都有学者指证:《易传》各篇各有宗旨,文化品位也各不一致,如何能不顾这些差异、等而视之地烩于一炉呢?又例如,把《说卦》的发生说成是战国之事,就难以解释《左》《国》筮案中数量众多的八卦取象,也难以解释为何都包含着八卦取象的基因。“学派性质”争论的前提,是首先需要甄别的,我们不能把自相矛盾的东西,当作争论的前提。

同时,诸子百家也不是无缘无故地发生的,其中,《易传》的发生及其与之相伴的民族整合,汉字规范和知识阶层由“史”向“士”的转移,都是诸子百家发生的必要条件,坦率地说,诸子百家是“士”站在历史造就的理性平台上所展开的思想解放运动,若无这些条件,是不可能出现诸子百家之文化现象的。这即是说:《易传》发生在诸子百家之前,发生在战国之前,所谓“战国发生说”或“诸子生《易传》”的理论定位,是颠倒历史的。前文已对《易传》的发生作了考察,这里也要对诸子百家的发生进行考察,以证“学派性质”之争是伪命题之争。

学坛的有些人有个习惯,凡论及先秦学术,不论问题本身是什么,而首先要议论其“学派性质”。似乎先必验明是哪家哪派的学派身份,然后才再作理论。犹若审案,首先是问明来者身份,然后再谈案情。学派如何发生?似乎并不重要,重要的是获得了“学派身份”之后,就可以“贴标签”,即根据对学派所订立的一些框框,若符合者,就贴上“某家某派”的标签,加于所论问题的身上,于是也就完成了对该问题的考镜源流。如果对象的“学派身份”不明,它不符合划分“学派性质”的框框,便不知道



标签该如何去贴；于是就再把对象细分一下，使其某局部与既定的框框相符合，贴上局部性的标签，于是也宣布“包含了某家某派的成分”，或受到了“某家某派的影响”，于是也完成了对问题的“证实”。

为学派定出一些框框，以明白诸子百家思想原则的差异，是完全正当的。故而在一些教科书或某名人大作中常常可以见到这样一些框框，即对各家各派的理论倾向，作“学派性质”的规定。这种“某家”或“某派”的特征，并用它作尺度原则，去度量先秦的人物或事件。这种“学派性质”作为结论本来无可厚非，但拿它作前题，却大有问题。若诸事皆归于诸子百家，以诸子百家的“学派性质”为出发点和归宿，却暗潜着一个大前提，即以为诸子百家是无条件的文化存在，是原始的思想源泉和理论尺度。在这种观念的支配下，凡事若寻到了诸子百家之所属，或者弄清了它的“学派性质”，也就溯至了思想的源头，找到了最后的归宿。所谓“《易传》的学派性质”，就是在这种观念的驱动下出现的，还自以为是对《易传》的溯源或寻找归宿。但这种观念，却内在潜藏着反历史的品质，把诸子百家视为无历史文化规定的始源现象。我很奇怪，《易传》的溯源为什么不指向《周易》的解释，反而指向了“学派性质”。

以诸子百家为学术之源的观念，是不能成立的。诸子百家或百家争鸣的文化现象，不是无条件的，更不是原始的文化形态。它是中国古代的文化高潮，或如世界文化史所称述的“中国轴心时期”，只有当社会文明发展至一定的高度和规模，才有可能出现。犹如水体，必须巨大到一定程度，才能掀起浪花，一瓢之水是涌不出浪花来的。诸子百家现象是中华文化高潮中涌现出的浪花，它首先是历史行为，然后才是学派行为，诸子百家各有一些原创性的理论和思想，对后世的文化产生着持久的影响，是中华民族弥足珍贵的精神宝库。但是，理论的原创性都不等于思想的原始性，任何原创性理论都是独具特色的思想原则，而任何理论原则都不是天上掉下来的，都是在一定现实条件下的理论的建构，它首先是产物，然后才成为条件。《传》前易学指出：诸子百家的出现，必须有以下条件：

民族和语言的条件；

工具和价值的条件；

教育和人才的条件。

一、诸子百家发生的民族和语言条件

诸子百家首先是统一的中华民族内部的文化高潮现象。这似乎是一个自明性的问题事实，其实不然。诸子百家或百家争鸣，是同一民族内部的文化建设，它不涉及到民族间性质的问题，而是同一民族内部不同思想的观念之争或价值对话，总的论题是“中华民族的统一和走向”，虽然争论很激烈，但不脱这个方向。这个方向是诸子百家的凝聚力量。争论是因为发生了分歧，但争论又是一种凝聚，它把各方的注意力引向



对问题的共同关注,是造成争论发生的条件,否则是不可能发生争论的,争论需要共同的关注,需要有共同关注的基础。

战国年间,中华民族的地域,已是非常辽阔广大了,在交通与通讯都非常简陋的古代,居然有诸子百家关注类型相同的问题,并为之进行激烈争论,这本身就是世界奇迹,这只有整合统一的民族才可能做得到。故而诸子百家的争论,是关于民族文化的,不涉及“民族间性质”的问题。

百家争鸣的命题和理论,内容是多种多样的,但总的致思方向,却是基本相同的。各家各派都是围绕“王天下”的重大主题而各抒己见,为大一统的社会秩序而进行主张,为此而竞相展示自己的理论、方法、价值观和策略。透过诸子百家所争论问题的表面,可以看到,各种争论之“治国王天下”共同主题。反过来说,“治国王天下”之共同主题,以诸子百家的文化形式,表现出多元多彩的理论类型。这也为新兴之“士”,提供了各显身手的历史舞台。

战国时期的政治形势,已大不同于春秋时代的“诸侯争霸”,“霸主”还需要借用“周天子”的名义。战国时期的历史主题是“诸侯争王”,诸侯各寻自强,都希望通过自身强大,吞掠他国、以实现“王天下”的政治目标,根本不把“周天子”放在眼里。这样的政治目标,虽然表现各异,但与统一民族的大一统要求却是一致的。“治国王天下”就是要克服政治分裂,实现民族统一和政治统一的一致,这是各国都必须面对的现实,也是诸子百家争论的总课题^①。

因此,只看到诸子百家之“分殊”,只是表面的,也是不全面的。若拓宽我们的视野,就能看到他们历史和文化上“共生”的条件。其“分”其“共”,都是在统一民族这个前提之下进行的,而且都是关于这个统一民族的,是这个统一民族的理性文化建设,不涉及“民族间”的问题。没有中华民族的整合统一,就不会有诸子百家。诸子百家之争,是中华民族关注自身存在方式的理论之争。如果不曾经历过民族整合的事实,就不会形成共同关注的问题,诸子百家很可能导致民族之争,难成秦汉之大一统的总结局。

统一民族意味着使用共同的语言,若语言不通,诸子百家、百家争鸣的局面是不可能形成的。标志中华民族语言的统一者,是规范化的汉字。早在战国诸子之前,就有所谓“楚才晋用”的问题,许多南方的楚国人,跑到晋国去做官,这是“士”的行为,这种行为的前提就是语言的沟通,即使是语音有障碍,也可以文字的形式交流沟通。传说孔子门下,贤人七十二,弟子三千,如果存在语种上的障碍,这样的情况是不会发生的。到了战国年间,“游士”成风,具有独立身份的“士”,纵横穿行于各国

^① 请注意,这一争论的主题与古代希腊大不相同。希腊的“有闲者”或“智者”们以胜辩为追求,形成了以逻辑为主要特征的致思方向。而中国的诸子百家,则不离“治国王天下”的大背景,更注重政治伦理和社会关系的探寻。东西方的致知取向,在这里已显出明确分际。



之间，语言的相通，也正是“游士”存在的文化条件。与之相应的是“养士”之风，史载孟尝君、信陵君、春申君门下，都有“食客三千”，这三千食客除了食用之外，还必进行着思想的交锋和交流，其交锋和交流的主要条件就是使用共同语言。对秦国国力强盛产生过重要影响的重臣：由余、百里奚、蹇叔、丕豹、商鞅、张仪、范雎、李斯等，皆来自他国，若语言不能相通，是不能主政而强国的。著名的齐国稷下学宫，荟萃了天下四面八方的学者，专业地从事讲学、讨论和辩难之类的学术活动，这也只有在语言能够沟通的情况下才能做到。这些情况都说明，规范化的语言，是诸子百家现象的必要条件。

中华民族语言统一的核心是使用共同识得的文字。由于长期的分裂和使用文字人数的大增，战国时的汉字已经发生了国别（地域）分化的演变，各国文字又有正体与俗体之别，以致于秦始皇完成军事政治上的统一后，还要推行以克服“六国异文”为内容的文字统一政策。各国异文和百家争鸣，是相互背离的，百家争鸣要求扫除语言文字的障碍，各国异文则是这种障碍的一种表现，这种相背离现象都是历史的事实，现在的问题是：它们是如何统一起来的呢？

这里有一个非常实际的问题，却常常被论者所忽视，即“书同文”是用秦篆统一各国异文，但六国异文与秦篆差异到何种程度呢？或者，秦始皇的“书同文”，是汉字规范的进一步发展？还是对汉字规范的根本性改造？

后者显然是不能成立的，秦篆和六国异文皆为笔画字，不为象形字，它们都是“籀体”的后裔，遵守“籀体”以来的基本规范。诸子百家作为历史事实，是需要语言学相互沟通之前提的，语言不通，如何争论？结论只能是：分化了的各国文字还不曾达到妨碍诸子百家沟通和交流的程度，虽是分化，但却有“共同的规范”，故而“六国异文”与秦篆的分野，是相同规范下的变形，是“同范而异形”的关系。汉字的国别分化不曾达到阻隔交流和沟通的程度。“同范”，指它们皆守笔画汉字的规范；“异形”指它们表达形式的不同。于是，诸子百家能够凭借对共同规范的理解，实现思想和学术的交流；秦始皇的“书同文字”，不是文字上的根本变革，只是执行汉字规范化过程中的纪律整肃。

这种观点是经得起历史考验的。近几十年来，出土的战国器物已经不少，从出土的实物材料来看，战国的文字的确形状殊异，但所用规范是统一的。因而战国时期的文字分化，是曾经统一规范文字的分化，是规范化文字在进一步规范过程中的不同表现，分化只是外形和局部结构调整变化，但笔画构字和部首组字规则，却没有发生变化，人们仍然可以运用规则来识读异国文字。秦始皇“书同文字”的措施，也只是把汉字规范化的水平，向前推进了一步。高明先生根据出土的“六国异文”和小篆（秦代统一的书体）的比较，推测出统一文字时的四条措施：

第一，确定各种偏旁的形体；

第二，固定偏旁在形体中的位置；



第三,选定偏旁的种类和性质;

第四,规定每字书写的笔数^①。

由此可见,战国文字的殊异分化,是“同范而异形”的分化,在汉字曾经统一规范的基础上发生的,并且保留了汉字规范最本质的东西:笔画和部首,是笔画和部首基础上的异体变形。它们都是“籀体”的后裔,是同种文字的分化,不是异种文字的并存。文字规范的统一性,是汉字在分化中仍具有进行交流的语言能力,分化造成了交流与沟通的困难,但“异形”的困难挡不住“同范”的传统,读熟了,异形字便可自由出入人们的前理解^②。因为“同范而异形”,故而各国异文没有对诸子百家共同关注的问题,形成根本性的障碍,故而能有百家争鸣的文化高潮。秦始皇的“书同文字”,是当初汉字规范的继续和推进,是对“六国异文”之散漫变化的纪律整肃。如果当初不曾有过汉字的规范,春秋战国的文字分化在全无规范的约束下自由演变,不难想象其混乱程度,倘若如此,士必先习“外文”而后游,诸子百家的蜂起就大成问题。

作为语音障碍的方言问题,已经介入了诸子百家的学术活动。《礼记·王制》篇记:“五方之民,言语不通,嗜欲不同”,说的就是地域性方言在当时已是相当普遍的社会现象。当时农家学派的代表许行,来自南方的荆舒之地,孟子说他是“南蛮缺舌之人”(《孟子·滕文公上》),即说话像鸟叫,也是说南北语音的方言差异。同时,不同社会阶层对语言的雅俗之分,孟子就有“君子之言,齐东野人之语”的区分(《孟子·万章上》)。齐东是山东沿海一带,距当时的学术中心临淄不远,已然有了话语的障碍,更僻远的地方,其语音障碍自然还会大一些。

话语的语音障碍是不利于相互交流的,是不利于诸子百家现象的。但它没有阻挡诸子百家文化高潮的力量。为什么?因为中华民族经长期的整合,已成为统一的民族,方言和语音的差异,是同一民族共同语言基础上的内部的差异,是中华文化在语言方面的“和而不同”,故而能够通过同种语言的统一力量来克服语音或方言的差异,使百家之言争鸣于世。必须有共同语言的基础,方能克服语音或方言所造成的障碍,造就了诸子百家的文化高潮。方法之一是使用“雅言”,方法之二便是书写交流。这两种方法都不同于异种语言相互间的翻译,没有语种间的系统差异;它们只是同种语言内部的调整,是同种语言之内在文化的推进。若无共同的语言基础,诸子百家的文化高潮,

① 高明:《中国古文字学通论》第5页,北京大学出版社1996年版。

② 现在,海峡两岸的中国人,一边已改用简体汉字,另一边仍袭用繁体汉字,这样的情况已近半个世纪。从来习用简体字的人读繁体书报,或者、从来习用繁体字的人读简体书报,开始时都不习惯。但经过几次琢磨,就再无障碍了,和读外文书报完全是两码事。我与好几个这样的人谈过这个问题,结果都是这样。



是无法形成的^①。

“雅言”是相对于各地方言而言的，它本身也具方言性，是流行于王畿一带的方言，是各地方言都能认同和沟通的主导性方言。“雅”字借为“夏”，是西周王畿一带的古名，是周时政治、经济、教育和文化的中心，故而“雅言”在各种方言中，也就具有了“主导性方言”的地位。当诸部族整合为统一民族时，“雅言”便很自然地成为了能与各地沟通的标准话语，成为民族整合中的一种文化力量。王官之学时代，相习而沿用者就是“雅言”，使“雅言”具有最大的权威性和传播性。王官之学式微后，“雅言”也随之下移，得以更广泛的普及。因而“雅言”即当时官方和知识阶层的话语，是民族文化的汇聚点。它相当于清代时的官话，也类似于今天的普通话。后来，王室东迁，“雅言”也得以更大的流播空间；再后来，作为文化精英的“史”淡出历史舞台，但“雅言”并不因为身份的变化而改变，相反，它作为传统、作为传承古代文献的工具，得到了进一步的扩展，为新兴之“士”提供了施展才干的通用性工具语言。孔子就是推行“雅言”的人，《论语·述而》记：“子所雅言，《诗》、《书》，执礼，皆雅言也”，说的是孔子在诵读《诗》《书》时，在各种礼仪场合下，用的都是“雅言”。孟子之讥笑“齐东野人之语”讥笑“南蛮缺舌之人”，也是以“雅言”自居的。“雅言”成为“士”所共通的语言平台。因此，战国时的游士之风，豪门动辄食客三千，知名学者门下常从者车骑如云，稷下学宫能会聚天下学者，才是可能的。这种情况在今天也常能见到，凡外游或人群相聚之时，平时操方言的人也努力讲普通话，努力使沟通交流变得容易。于是，“雅言”便成了各地之“士”沟通交流的通用性工具，为诸子百家争鸣天下准备好了话语基础，使诸子百家的文化高潮得以实现。这种文化统一性的根，深扎在统一民族的机体上，诸子百家是统一的中华民族文化基地上的百花齐放。

战国诸子都有文章传世。不论是自撰，或是由学生整理，具实质和效果都是一样的，以文论理。即思想和观念普遍采取了文字载体的形式。也正是这些文章，标识了诸子百家的文化高潮是中华民族的理性高涨，标识了中国的“轴心时期”。这些文章，保持着永久的生命力，两千多年来，中国文化的发展，无时无刻不受到它们的营养和滋润，直到今天，人们还在对诸子百家进行深度发掘，在现代化条件下寻索思想和智慧的源泉。我很赞成余敦康先生的口号：“回到轴心时期”^②！

① 1980年代，我曾以“三论”（控制论、信息论和系统论）工作者的身份，参加了一个全国性的研讨活动，中心问题是解决中西医基础理论的沟通问题，希望用“横断学科”的理论和方法，使中西医理论置于共同的基础上。研讨的会期逾月，但却不了了之。其中的症结就在于“语言本质上的不通”。例如：“心”在西医理论中，就是一个解剖学的对象，但在中医理论中，“心”却是一个遍布全身的系统。又例如：作为中医理论核心的“经络”，在解剖学上找不到证据，西医在理论上不予承认。这种语言的障碍阻挡了问题的讨论，它显示：在语言不通的条件下，是难以实现思想交锋的。

② 余敦康：《内圣外王的贯通》第532页，学林出版社1997年版。



但是,发生这样的理性高潮或进入“轴心时期”,规范化的文字就是必具的条件之一。倘若战国时的文字还处在象形字的水平,文字还是图解性质的符号,人们还要根据图形来揣摩符号的意思,或者是把注意力放在“像不像所指”的上面,那么,就不可能形成深刻的概念和理论化的命题,诸子百家的惊世文章,也就是完全不可想象的。只有在文字的音、形、义都比较稳定的条件下,才有可能运用文字符号的理性力量,利用规范的文字,结构成概念、命题和道理。因此,若没有规范的文字语言,就不可能有理性化的诸子百家。这就是说,自西周以来所发生的汉字规范化变革,是诸子百家现象的必要条件。过去,人们曾用“诸子蜂起”的词语来形容百家之盛,“蜂起”有“蜂拥而至”、“突如其来”的形象性,它常常淡化了对“蜂起”条件的追索。

诚然,诸子的著作中有不少“假借”的现象,“假借”是本无其字,借声为字的一种办法。“假借”都是笔画字之间的借用,绝不求助于图形的帮助,它本身就是汉字规范化过程中的一种措施,其要点在于循声寻字,寻不着便找同音字替代,不求“图解以示意”。然而“假借”又是一种过渡性的措施,它揭示了汉字规范的不足,显示了规范的统一性和规范不足之间的张力,随着文字规范的深化,“假借”在汉朝以后就再也少见,在常用假借字上缀以形符,就再也勿须“假借”而成为“正字”了。因此,“假借”现象既是汉字规范的一种表现,同时又说明规范的不足,诸子著作的“假借”,正是凸显了这样的张力,一方面,他们的传世文章必以规范的汉字为基础,另一方面,又反映了既成规范的不够细致和深入。从语言学的视角来看,诸子百家的传世文章,都建立在规范汉字的平台上,如果不曾发生过西周以来的汉字规范化进程,不曾发生过汉字的“籀”或“读”,就不可能有诸子百家之“文”,百家之“文”中的循声假借,又是汉字规范进一步推进的力量。曾经发生过的汉字规范过程,是诸子百家现象的历史语言条件,百家之“文”都以理论的形式,表现着汉字规范的普及和理性的深化,它们又都反作用于规范本身,要求规范进一步的严谨和精细化。

《传》前易学指出,战国时的各国异文是汉字规范后的分化,是“同范异性”性质的分化。它们都是“籀体”字的后裔,都是“籀体”字的简化和变形,彼此互为伯仲叔季,个性各异,摆设不同,但血缘相通,基因与共,犹似合族而居的大家族,面目不同,彼此却是相当熟悉的。因此,文字的分化不曾隔阂到彼此完全不能相识的程度。其共同的血缘或基因,是笔画构字和部首,它们是汉字规范的产物,也是诸子百家实现文字交流的平台。

诸子百家中的理论之争,不可避免地表现为“学派之争”或“门户之争”的形式。“学派之争”的真精神,不是门户的高下之别,而是新兴之“士”对理性价值和理性方向的选择,是被解放出来的人,在理性基础上的各向扩张,其争论也在所难免。争鸣者各抒自己的宗旨和主张,也要卫道自己的宗旨和主张,“抒所是之理,驳所非之言”,于是就有了百家争鸣的文化高涨,争鸣中显出“学派”和“门户”的特征。在理性的扩张之网中,“士”不可避免要根据自己的价值主张,作“扬某”或“抑某”的选择,



宣“是己”或“非他”的道理。但这些选择和道理，又推进着理性的深化，致使“学派”或“门户”都失去了绝对的意义，只能相对而言，诸子百家在争论的过程中又有分化和融合的发生，使理性获得更丰富的内容。因此，不能对诸子的思想以简单的“学派性质”而框定之。诸子百家的真精神，是对理性价值的主张追求，不是对门户的扼守。即便是孟子，自认私淑孔子，厉声“斥杨墨”，也不是处处谨守孔子言语，而是景仰孔子的道德理性，藉以拓展自己的性理之论。战国诸子，各展自己的理论抱负，师弟子间无荣辱进退的仕途关联，不为“师法”、“家法”所累。师出同门而大相径庭者屡有所见，孟荀之争绝不亚于儒道之争，苏秦与张仪，孙臆与庞涓，韩非与李斯，皆作同门相残。到了战国末年，就有人出来说，“儒”有多少家，“墨”有多少家，“道家”又作何区分等等，已经是说不清楚的事情。稷下学宫也绝不会实行学派登记。诸子百家给我们留下的最大财富，是对价值和理性之不懈而个性化的追求，而不是抱依门户。与后世的门户之争不能相提并论。

汉室家天下，历史条件大不同于战国时期，各家各派都要在大一统的环境下争取生存空间，“学派”或“门户”之争便涂上利害与共的色彩。罢黜百家而独尊儒术的政策，彻底粉碎了对大一统的可能性的不同追求，尊一而攘百，定儒家经典和学说为官方意识形态，阻塞了其他学派发展之路。在这种形势下，虽然还有少数的人坚持过去的学派，但普遍的情况是，投奔儒学以为进身之阶。儒学经此膨胀，与先秦时已大不相同，理性追求的精神弱了，附庸于家天下的功利增强，诸子百家退潮，膨胀了儒学独尊。

尊儒攘百的根本原因，是儒学和封建制度有着高度的密合性。家天下在攘百的同时，又给儒学以功利的倾斜，如设立“五经博士”而开放朝堂，士林也以读经为挤向朝堂而彼此追逐。在这样的政治诱导下，“士”的追求精神锐减，急功近利的奴化成分增强，纷纷以理论的方式来讨好最高统治者的欢心，唯有合乎独裁见解者方可稳居朝堂。在这种情况下，“学派”被政治化且功利化了，师弟子间不仅学术相传承，而且仕途同进退，利害相关，于是就出现了“门户壁垒”，“师法”、“家法”森严的文化景观。在政治功利的驱动下，倚重门派，也成为学术的主要倾向。以后的历朝历代，也基本如此。若以此为立场去想象先秦诸子的学术精神，就大谬不然，所谓“学派性质”和“门户之争”的种种说法，全都是无的放矢。我们还是要回到问题的本体上去，诸子百家的何以可能。

诸子百家是战国时代出现的文化高潮，之为“诸子”，之为“百家”，状其众也，状其盛也，大家相争而鸣之，相竞而放之，才能使这样的高潮涌现出来。其中最瞩目处，正在于学术上的分异，“学派性质”也是客观的历史存在，古今学者对其殊异都有过很好的议论，但对其共同的基础却不去追问，只认为它是“当然的”，甚至是“始源的”。这样“学派性质”就变成了一口硕大无朋的大箱子，似乎任何先秦的学术问题，都可往这口大箱子里塞，再从这口大箱子转换出来。《传》前易学不询问这口箱子的内部机



制,而是首先询问:这口箱子是如何打造出来的?这一节里所说的“统一民族”和“规范语言”,无疑是打造这口大箱子的工作平台,诸子百家不可能游离于民族和语言而独立存在。而且,除了民族学和语言学的条件之外,还需要其他条件,以下将继续探讨之。

二、诸子百家发生的工具和价值条件

中国古史中有两个阶段的文化性质是明确的。一个是殷商时期,另一个是战国时期。殷商时期巫风漫漫,凡事必卜,借神灵之力来解决人世间的的问题,具巫性文化的特征是非常明显的,古文献、甲骨文和出土发掘皆能提供大量的证据。战国时代的文化,则完全是另一景象,诸子百家纵横于世,则是理性文化的高扬。不论他们之间的分歧如何之大,也不问他们的争论如何之激烈,但他们的共同品质却是“言之成理,持之有故”,诸子的学说都没有借重神灵的内容,百家争鸣也不过是各逞理性,是理性的碰撞。在这两种确定性的文化之间,是西周至春秋的几百年历史,人们可以讲出这段历史中的许多故事,却疏于察验这个时期的文化本质。若从这个时期的两端来看,它应是巫性文化走向理性文化的中介转换期。

巫性文化和理性文化,本质上是互不通融的,它们的观念构造和价值取向是完全不同的。居于巫性世界的核心,是对超然神灵的崇拜和信仰,是把命运关怀交付于神灵的存在方式,是把自我托庇于神灵的生存方式。但对于理性文化,神灵崇拜是无所谓的,它不需要借助于神灵,理性的基本要求是讲道理,讲道理总是直面现实和可能中的物或事,因而它总是力图排除任何超然因素,突显自我对于物或事的理解。在这个过程中,人对自己的关怀向着道理展开,把问道、闻道、寻道、求道当作自己的生存方式。故而两种文化类型难以通融。

讲道理需要两个基本条件,一是要讲得出,二是要听得进。

讲得出,是要把道理构造出来,这就需要利用语言、概念、命题、经验材料和相关知识因素组织起来,方能讲出道理,否则是讲不出道理来的。反过来说,讲道理总是有条件的文化行为,它必须驾驭这些条件以为工具,使用它们去构造道理,若无这些工具,讲道理就会变成无米之炊。这就是理性文化的工具性。现代社会中的人,几乎每天都要讲出一些道理,都包含着对语言、概念、命题和经验材料和相关知识的运用和驾驭,但人们往往注意道理的表面,遗忘了构造道理的工具,习用而不察。婴幼儿是讲不出什么道理来的,因为他们还没有掌握这些工具,随着他们人生的成长,阅历增多,或耳濡目染或培养训练,才提高了他们掌握和驾驭这些工具的能力,使他们在世界中能够构造出一些道理。因此,工具性对于道理不是可有可无的旁观者,道理总是在工具性世界中制造出来的。

听得进,则首先是认为道理有价值,愿意听道理。这样,他的世界就向着道理敞开,这种“据于理”的意念便是他的前理解。“据于理”是理性的价值性。理性文化虽



然可以包含更多的内容，其中也包含一些非理性的成分，但这两种基本内容是不可或缺的，理性文化必须由它们来支持，并成为社会的主流，主导社会文化，社会因此而称作“理性社会”。诸子百家的各之所持和各自所论，都包含着基本工具相同的各自运用，其工具的性能，也是彼此认同的，统一的民族和统一的语言文字规范，彼此使用着基本相同的工具，作理性的较量。在这里，理性工具转化为理性价值的考量。他们的分歧在于：运用相同的工具构造出了不同的理性方向和理性系统。诸子百家现象，说明了理性价值是战国时代受到普遍重视的价值取向。“游士”之能游诸列国，是他们推销自己的主张，寻求价值的回报：豪门“食客三千”，也是看中了食客们的理性价值；朝为布衣，夕为卿相的许多故事，其意义也是理性价值转换成了现实的功利。即使是不为卿相，诸子文献中也多有与国君和重臣交往的记载，这些记载都说明，各国政权对理性价值的尊重，同时又对不同的理性构造进行评估和选择。理性的工具品质和价值品质，在战国时期都得到充分的表现，主导着当时的文化。正是有了这样的潮流，才涌现出诸子百家的浪花。

但理性并不是人类与生俱来的品质，理性是在不理性的状态生成和发展起来的文化形态。在人类开始关怀自己的命运时，其理性成分是非常稀薄的，人们缺乏必要的理性工具，也不能识得理性价值，以为是超然的神灵，把握着自己的命运。因此，寻求与超然力量的沟通，即是初民生活的主导方向。这个方向的文化性质是巫性的，其核心就是对神灵的崇拜和信仰。也正是在这样的过程中，理性成分得以生成和发展。但这些理性成分只是巫性文化的附属物，它们侍服于巫性文化，是巫性文化的仆役。例如，甲骨材料的制作和占筮用的筮法，都是理性色彩浓重的文化存在，但它们却是附庸于巫性文化的环节，侍服于神灵的崇拜和信仰。

理性工具和理性价值，在巫性的襁褓中生成发育，发展至一定程度，就成为独立的文化力量，对巫性文化起颠覆的作用，是巫性文化的掘墓人。与此相对应的表现，便是文化的变革与转向。由《易经》至《易传》，正是这个过程的易学表现，解释的进步，造成了文化形态的质变。

八卦取象开始了卦画符号的自源性解释，是巫性氛围中新生的理性成分，它在开始时依附于占筮而存在，继之则成为占筮易学的颠覆力量，开辟了重新解释《周易》的新方向。新方向就是理性的方向。所谓《易传》发生的“四大线索”，皆是理性文化的发展线索，它们的发展、编织和集结，成就了《易传》的思想体系，也成就了理性的文化方向。

八卦取象之脱颖而出，表面上看，是在帮助占筮易学克服解释危机，开始时它依附于占筮，拓宽了占筮解释的视野，强化了占筮易学的解释能力。但从文化本质上看，它却代表了一种新的文化形态。它开始了卦画符号的自源性解释，即根据半卦（卦象）符号的取象，来表达卦画的意义，这样，六十四卦就由占筮符号转化为“象符号”，其意义的根基也即从占筮解释转变为取象释释，成为以“象意义”为基础的解释系统。巫



源性解释的根据是设想超然神灵的存在，占筮是巫性文化的典型表现；自源性解释则不需要超然神灵的假设，它的原则是“自身是自身的根据”，标志着哲理易学从这里开始。八卦取象也同时展开了卦画符号同语言的直接联系，“象符号”的所指通过语言而实现，它的所指也同时就是语言之所指，从而易学的根系便直接扎根在语言的土壤里，从无穷的语义中吸取“象意义”的营养。与这个过程的历史相同步，是汉字由象形文字转变为笔画文字的规范化过程，笔画文字也是“象符号”，表达的也是笔画构造所取的“象意义”，它与八卦取象是同根同源的。符号是思维的载体，笔画文字和卦象作为“象符号”，这种历史的同步也正处于诸部族整合为中华民族的过程，代表了中华民族整合统一过程中的思维取向，因而也就内在的规定了中华民族特有的思维形式：“象思维”。“象思维”的本质特征是“相像关联”，它在某种程度上保留了感性的直觉印象，但结构和思想的实质却是理性的，唯有理性才能给“相像关联”以纵横驰骋的空间，致使“象思维”成为中国理论思维的独特形式。

“象思维”作为理论思维形式，对于克服占筮易学中的巫性意识，对于《易传》理论体系的形成，是非常成功的。八卦取象是排斥筮法的，它在占筮中所表现出的强大解释能力，最终导致了易学对筮法的排除。《易传》之七种十篇，篇篇不离八卦取象，篇篇皆以取象为辞，到了《系辞》，更是作了“观物取象”的理论性总结。这些说明了“象思维”主导了《易传》发生的全过程，前文所说的“《说卦》是《易传》之祖”，也是这个意思。对于汉字来说，“象思维”的规范力量也是强大的，虽然史载有“六国异文”的说法，但参照文字的实物，秦篆和“六国异文”的差别只是表面的，分析其结构，它们都表现为“籀文”的后裔，表现虽各不相同，而规范原则却是一致的。因而，“六国异文”的差异，实际的所指是“同范异形”的文字存在状况。“同范异形”犹如同种产品的不同包装，表面相异而实质相同。所谓“异形”是表面的分化，“同范”即造字规范的相同。这即是说，秦篆和“六国异文”都是“象思维”的符号载体，共同遵守“相像关联”的规范原则，“异文”仅是相同规范的表面差异，是相同规范的不同变体。

卦画符号的语义表现，首先是通过卦名的训诂而占领语言，它在开始时是比较表层的，然而却是系统化的义理。它的文本表现即是《杂卦》。《杂卦》首先使卦画符号系统全面地纳入语义系统，相互从对方的发展中汲取理性力量。沿着这条线索的进一步发展，是八卦取象、卦名语义和卦爻辞语义的深度结合，其概括的文本表现就是《大象》。《大象》把八卦取象和君子人格的修养全面地结合起来，突出地表现为天人合一之理，六十四卦皆被赋于天人合一的意义，理性化的内容大大地迈进了一步，“象思维”展示于义理性质的多种层面。

除此之外，《易传》的发生还沿着卦序和卦位的线索发展。序结构直接就是理性化的产物，当思想从混沌状态中解放出来，进而析解整体对象各个部分的秩序联系时，方能形成对序结构的理解。占筮易学是无所谓卦序的，占筮陈述“《A》之《B》”与卦序



无关，但当《杂卦》揭示了卦画和卦名的语义关系后，就必然要求各卦的卦义对六十四卦作秩序化的解释，《序卦》即是这种情势下的产物。纯以六十四卦的变异度而论，《杂卦》和《序卦》的变异度是等价的，都符合“两两相偶，非覆即反”的秩序规则，但从义理的视角来看，《杂卦》只是简单地训诂卦画语义，而《序卦》则显然不同，它通过卦画语义的重新调整和组织，演绎出了一篇从天地生成到社会发展的大道理，把对历史的理解灌注入六十四卦的次序之中。

卦位是对卦画符号结构的进一步分析，显示卦画符号内部各个部分的关系。这一线索直接就是理性化的，它总是背向混沌而面向分析，从分析出的结构要素中发掘出新的解释资源。占筮的对象是整个的“一/--”六联体，无所谓卦象，更无所谓卦位关系。卦象初作是，其表现也是“一/--”三联体，也不曾深入到卦位关系的层次。卦位关系的基点在于爻画，所谓“得位”、“得中”和“承、乘、比、应”之类的关系，全部都是以爻画为主语而展开的关系，易学解释深化到爻画层次，爻画因此而显出了自身所具有的独立意义。《彖传》突出地运用了卦位关系，在爻画意义的开合中，以结构的方式，对卦象、义理和卦爻辞语句，作了更为深入的关联性解释，并取得了巨大的成功。因此，《易传》发生的卦位线索，表现出了分析的理性、结构的理性和关系的理性。

《易传》发生的后期，出现了《文言》和《系辞》。总的来说，它们体现了理性的综合，《文言》和《系辞》都是集诸家的解《易》之言而形成的文本。它们在综合各家之言的同时，又实行了理论的概括。《文言》把《周易》的意义概括为对《乾》《坤》两卦的解释，以《乾》《坤》两卦的解释纲领《周易》的意义。这种理论方法常为后世学者的师表，“乾坤解易”常是后世易学的方法和范例。《系辞》对《周易》的解释，进行了更大范围的综合，被称作“易学的总论”。但“总论”并不是单纯地各家杂取，它同时也进行着高度的理论概括。就本书涉及到的内容而言，其理论概括表现为：把八卦取象的根据表达为“仰观天文，俯察地理，近取诸身，远取诸物”的知性行为，揭示了“《易》者，象也；象也者，像也”的易学“象思维”品质；并最先提出了“立象以尽意”的“象思维”思想原则；它莫立了“爻论”的基础，对《周易》文本之“立象，设卦，系辞，爻象”等诸要素，作了统一的理性解释；除此之外，《系辞》还向世人贡献了大量的术语和概念，如“易道”、“精气”、“盛德”、“变通”、“列贵贱”、“齐小大”等等，还贡献了许多常解常新的哲理性很强的命题，如“生生之谓《易》”，“《易》与天地准”等等；其中，最突出的理论原则是以“阴阳”概念来统率全部的解釋，并制定出“一阴一阳之谓道”的形而上学母题，挺立起了民族精神的脊梁。

以上是对《易传》发生过程的简短回顾，过程的特征是巫性文化成分的消退和理性文化成分的加速度成长。这个过程始于西周中期而终于春秋之末，填补了从殷商到战国之间的历史缺环，显示了这个时期文化变革的轨迹。《易传》的发生过程表明，理性文化的增长，既是理性的工具强化，同时也是理性的价值成长，为诸子百家的文化高潮，进行了历史的准备。倘若没有这样的历史准备，那么，诸子百家的理论交锋，



统统是无源之水，淹没在“蜂起”的茫无头绪之中。

因此，是《易传》的发生为诸子百家准备了历史和文化条件，而不是相反。所谓“《易传》的学派性质”，企图指任某个学派是《易传》的亲本，实际上是颠倒历史，直到《易传》终结时，战国诸子都还没有诞生，他们怎能把自己的学派特点，涂抹到《易传》身上去呢？《庄子·天下》在评说百家思想，屡屡提到“道术将为天下裂”的文化大分化，这就意味着它承认“道术未为天下裂”的古代文化存在。《易传》的发生过程，还没有诸子百家，也无所谓学派的分裂，而是理性渐长而巫性渐衰的历史文化过程，对应于“道术未为天下裂”的实际。

这一系列的情况，都在证明：“《易传》的学派性质”是个假命题，是颠倒了历史而制造出来的假命题。围绕这个假命题而进行的争论，可以休矣。

三、人才和教育的条件，“士”对“史”的取代

文化是人的创造，文化的主体永远是人；不同的人创造着不同的文化，人通过文化来表达自己的生存状况和价值形态。因此，由“史文化”而转变为“士文化”，不能简单地看作是称谓上的变化，而应当看到它代表了文化性质的突变，代表了人的跃进更新。曾经指出，《易传》的发生起于“史”而终于“士”，说的是在文化的大变革过程中，文化的精英层由“史”而转变为“士”。“史”和“士”是不同时期且性质不同的文人群体，有着不同的文化取向，分别主导着不同性质的文化。诸子百家首先是“士”，是“士”的代表，他们是在“士”的洪波涌起中产生出来的佼佼者，若无“士”的大潮，是不可能有诸子百家之壮丽景观的。然而，“士”非历史所固有，它是春秋年间才逐渐崛起和成长起来的社会阶层和文人群体。

由“史文化”而转变为“士文化”，是诸子百家发生的人才和教育条件，这个问题是个新鲜问题，特作以下论述。

夏商周三代，也表现为“史”的文化，“史”居文化的领导地位，广泛地干预国家事务，对社会有着全面的影响，社会生活亦在“史”的引导下运行。甲骨卜辞就有关于“史”的明确记载，他们是商殷王朝的职官，也有族邦的官吏，其官职有尹、多尹、乍册、卜、多卜、工、多工、北史、卿史、御史、大史、我史、上史等等^①，从王之重臣到管理事务的官员，都是“史”。甲骨卜辞之文，也是“史”的手笔，没有史，也就没有甲骨卜辞。进入西周之后，“史”的发展达到了颠峰状态，《周语》中早周的那些文诰，都以“史”的活动为背景，有一些事情（如《金縢》、“洛邑相土”等），直接就是“史”的行为。西周王朝的官制，也以“史”为基本力量和骨干，只要翻开《周礼》，就到处能看见“史”的这种基本力量和骨干作用。它还表明，“史”是西周统治

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第517-521页，中华书局1988年版。



结构的一般要求，唯具“史”的身份和才识，才能作为统治集团的成员，进而为大夫、为卿相，参与国家政务。

“史”是当时最具文化知识的群体，他们的职事要求他们具有较高的文化知识水平。《周礼》“大史”的职事是：“掌建邦之六典，以逆邦国之治，掌法以逆官府之治，掌则以逆都鄙之治。正岁年以序事。与群执事读礼书而协事。执书以次位常，以书协礼事，执书以昭王，执法以莅劝防。”^①其“小史”的职事是：“掌邦国之志，奠系世，辩昭穆，读礼法。”^②这些都是需要相当的文化知识水平才能胜任的。这样的要求，不限于作为职官的“大史”和“小史”，而成为“史”的一般特征，古代典籍中就有许多“史乃册”（《书·金縢》）、“史读书展帛”（《仪礼·聘礼》）、“史为书”（《左·襄十四年》）、“史定墨”（《礼记·玉藻》）之类的记载，“史”就是具有高水平文化知识的人。古文献中的“内史”、“外史”、“卜史”、“筮史”、“籒史”等等，则是“史”的分工，专业性的分工，他们皆是文化精英层中人。

据《说文》，“史”犹“事”也，这个“事”，过去的理解常限于“记言”和“记行”两个方面，其实应理解为广泛的“王者之事”。“王者之事”是“史”之活动的主旋律，其代价是从王家领取俸禄，依附于王家而生活。因此，“史”即为“事于王家且依附王家之文化人”。《左·成十三年》：“国之大事，在祀与戎”，它们都是当时王家之大事，“史”在其中发挥着重要的作用。戎是战事，虽然冲锋陷阵用不着“史”大显身手，但古代战事绝不止于冲锋陷阵的血肉相搏，它还包含着祈祷、拜祭、誓师、典礼等一系列的仪式，祈求神灵的力量庇佑战事，在人们的心目中，这样一些兵仪甚至比战场撕斗更加重要，它们关乎战事的全局，主宰着战事的结果，在这些仪式中，“史”都发挥着核心的作用，扮演着交通神灵的角色。祀即祭祀，充斥着先民的生活，其内容和形式多种多样，有祭天、祭土、祭祖、祭年、祈雨、盟会、礼聘、封诰、耕播、收割、婚丧嫁娶和贞问吉凶等等，都有一定的祭祀行为，刚才说到的兵仪，只是祭祀中的一种。可以说，祭祀即是先民文化生活的基本内容，有些作者称三代的文化为“祭祀文化”，是有道理的。“祭祀文化”以敬奉神灵作命运关怀为大背景，其文化性质是巫性的，祭祀的主角和职事都是称为“史”的人，“史”是“祭祀文化”的主导者。

巫性文化的主导者应当是“巫”，如何变而为“史”了呢？这是一个问题，但“史”是“巫”的进步形态，是在巫性文化中孕育和开辟理性成分的“巫”。孔子在总结易学发展史时说：“赞而不达于数，则其为之巫。数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡（向）之而未也，好之而非也。”（帛书《要》）在这里，“赞而不达于数”，是指筮法粗放之筮，其为“巫”；“数而不达于德”，是指筮法精密但却缺乏道德理性之筮，其为“史”；“巫”和“史”皆行占筮易学，皆为巫性文化。但“史”比“巫”进步，其表现

①② 引文有所节略。



是“明数”，即筮法的精密化，是占筮易学的进化。这种进步是巫性文化背景下的进步，不是文化性质的变革，故而孔子把“史巫”连称，规定自己的易学是“观其德义”，“与史巫同途而殊归者也”，对《周易》作区别于“史巫”的不同解释。由此可见，“史”是巫性文化高级阶段的“巫”，他们已经不再是原始形态的“巫”，“史文化”直接孕育且萌生着理性文化的成分，“史”是该种文化最有学问的群体，他们供职于王室，掌握着朝廷的典章制度，“史”成为司职王室公侯职官的必要资格，拱卫和支撑着王室公侯制度的运转，对社会生活产生着全面的影响。因此，“史”主导着巫性文化的高级阶段。

王室公侯制度的运转，是历史的代谢过程。这种代谢的实现，必以“史”的生产和再生产为其条件，必须源源不断地培养出“史”，以满足王室公侯制度代谢的人才需求。执行这种职能的是教育，也即王官之学。古代文献所记的庠、序、校，皆是实行“史”的生产和再生产的王官之学。孟子曰：

庠者养也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下，有王者起，必来取法，是为王者师也。

《孟子·滕文公上》

这段文字曾被广为引用，但少有从“史文化”的生产和再生产的视角予以解释，其实，庠、序、校正是培养“史”的人才基地。这个基地是官方办的，主持者是王室职官，培养对象是贵族子弟（国子），学成后职事于王室。这就是当时最主要的教育资源，它完全为王室公侯所垄断，也完全为其制度服务，是为王官之学。孟子所说的“为王者师”是他的理想，实际上是“为王者事”。古文献中所记的“师”、“保”是王官之学的传授者，《周礼》有如下记载：

师氏：掌以嫀诏王。以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。居虎门之左，司王朝。掌国中失之事，以教国子弟，凡国之贵游子弟学焉。凡祭祀、宾客、会同、丧纪、军旅，王举则从；听治亦如之。使其属帅四夷之隶，各以其兵服守王之门外，且肆。朝在野外，则守内列。

《地官·师氏》

保氏：掌谏王恶，而养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。乃教之六仪：一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马亡容。凡祭祀、宾客、会同、丧纪、军旅，王举则从；听治亦如之。使其属守王闾。

《地官·保氏》

这些记载，扼要地说明王官之学的教学设置和人才方向。以教学设置而论，所谓



“三德”、“三行”、“五礼”、“六乐”、“五射”、“五驭”、“六书”、“九数”、“六仪”之属，就是当时最完备的文化知识系统，唯王官之学才能提供这样的系统训练，别无其他途径的庠、序、校，民间或私人办学还不可能。就人才培养而论，王官之学代表了王室对文化教育资源的垄断，是王室公侯制度的人才孵化器，为这种制度的运转和再生产，作人才方面的制备。“史”就是这样的条件下产生的。故而王官之学只向贵族开放，所谓“国子”、“国之贵游子弟”，皆指贵族子弟；学成后，除按继承制承继爵位之外，其余皆进入国家的管理体系，所谓“居虎门之左，司王朝。掌国中失之事”、“王举则从，使其属守王闾”，则是“史”的一般出路。

由于受到良好和系统的教育，由于司职王事的经验和知识积累，“史”无疑是当时最有学问、也最具文化权威的人。“史”支撑着王室公侯制度的运转，主持或探办礼乐之事，因而他们同时也是当时的官，基本的生活就是听王命、奉王事、食官禄。《周礼》各篇中所说的“史”，就是这种情况。在《周礼》中，各个部门能见到“史”，他们的官阶虽然较低，但这只是一个起点，“史”作为职官的一种准入资格，他们在官阶上可以不断爬升，占据着制度的各个环节。这是广义的“史官文化”。

据《周礼》，各种“史官”皆有教化民众之责，而其中则有一些专管文化知识和意识形态的“史官”，他们是“史官文化”最突出、最集中的代表。刚才所说的“师氏”和“保氏”，是主管国子教育的“史官”，“大史”是掌建邦之六典的“史官”，“小史”则是掌邦国之志、奠系世、辨昭穆的“史官”，还有专司日月星辰、岁时气候的“史官”等等，本书所讲的“卜史”、“筮史”和“籒史”，就是这样的“史官”。这样的“史”，与行政事务的关系不那么紧密，突出地显示意识形态和文化知识方面的功能，多有高深渊博的学识，位高者侍于王或君主的左右，以备记事和顾问。随着职事分工的展开，那些司理日常事务的职官，渐以所司对象而官称之，如“司马”、“司徒”、“司农”、“司乐”等等，而把那些掌管思想和文化知识方面的职官，统称作“史”。他们是最有学问的职官，同时也是全社会最有学问的人，常伴随于君王左右，直事王命，对君主的思想产生重大影响。这是狭义的“史官文化”，《左传》和《国语》充满着这些“史”的影响。

不论是广义的理解或是狭义的理解，“史官文化”都代表了我国古代文化的辉煌，也对民间教化有着深入而广泛的影响。以文化形态而论，“史官文化”是“巫性文化”的承继者，续接着神灵崇拜和命运关怀的传统，其文化的大背景是相同的，在这个意义上，“史官文化”和“巫性文化”是同质的。但“史官文化”又是“巫性文化”的高级阶段，其高级之处就在于对巫性内容进行系统整理，赋予规则和秩序，构造王官之学的知识文化体系。仅“赋予规则和秩序”之举措，就是在“巫性文化”中投放理性成分，因为“规则和秩序”总是一种理性的表现，例如精密筮法、简化象形字写法、祭祀祈祷要讲出道理。因此，背景虽然是巫性的，但“赋予规则和秩序”，使巫性内容系统化，却代表了理性力量的投入。这种投入的表面效果，是巫性内容的扩张，但本质



的方面，却在于瓦解巫性文化的基础。

例如，严谨《周易》筮法，即是理性力量的投入。表面来看，严谨的筮法在技术层面上增加了人们对神灵的敬畏，增加了人们对占筮和“筮史”的信赖；但在解释的层面上，严谨筮法所要求的“《A》之《B》”的唯一性规定，又常导致占断解释危机，占筮易学的基础因此而动摇。为了克服这种危机，“筮史”们开始用八卦取象之法分解卦画，六十四卦因此而获得了“规则和秩序”，成为取象意义相重的复合符号。对于克服占筮解释危机来说，八卦取象是一剂良药，为占筮解释开辟了新的广阔天地；但八卦取象不依赖于神灵，不需要任何巫源性的力量，也勿须经过筮法和筮仪等神秘手段，它只坦然表现“能指—所指”的符号关系；因此，八卦取象之法在占筮解释中的每一次成功，都潜藏并证明着一个道理：占筮易学的巫源性前提统统是多余的，易卦符号自身拥有强大的解释力量，毋庸巫性占筮的介入。因此，易学通过卦象而开始了自源性解释，由此而进入了“哲理易长而占筮易消”的变革过程，《易传》从这里开始发生。

又例如，周初统治者把德性原则赋于天命观，宣扬德性原则的文诰，皆出于“史官”之手，在《周礼》职官系统中，也有很明细的规定。这样，原本是混沌朦胧的天命，由此而显出了德性选择的“规则和秩序”。从表面来看，天命观中增加了德性原则，内容上有很大的丰富，还能用这样的天命观对历史的兴衰更替，作出恰当解释，使天命观跃上了新阶段。但是，这里发生了价值的转移，本来直接关怀人间命运的天命，往后撤退了，德性原则从中间介入，天命不再直接与命运发生联系，它只作德性价值的选择，垂惠于有德之人，降恶于无德之徒。这样，德性原则就成为天命和人世间的屏障，先修德而后言天命。于是，德性原则就表现为对人品和行为的规范，要求人生在世必须有德，其中最重要的是泛爱生命、友善待人，不仅要关怀自己，还要关爱他人，绝不能如商纣那般淫暴奢靡、杀伐无度。所谓“上天有好生之德”，“天地之大德曰生”，都是这个意思，极具历史和现实的说服力，产生着强大的历史回响。诸部族整合为统一民族的“和而不同”观念，君子人格之“自强不息”、“厚德载物”和“保合太和”的精神追求，都是德性原则在历史和实践的展开。因此，德性原则的介入，使“有德”和“无德”成为人之思想和行为的直接面对，成为人们直接的价值选取，屏蔽了交通天人的神秘之路。这是理性成分的伸展。与此同时，人和天命的距离加大了，关系疏远了，巫氛被稀释了。本来是丰富天命观的德性原则，却演变成覆灭天命观的力量。

以上两例说明，“史”的文化背景是巫性的，“史官文化”的根系，深植在巫性文化的土壤里，以此而观之，“史”即是“巫”。但是，“史”又不同于“巫”，他们接受系统化的教育，奉王事而开展系统化的工作，巫性文化的内容经他们之手，“赋予规则和秩序”，从而，“史”是更有学问的“巫”，或者高级阶段的“巫”。但“规则和秩序”的本质是理性的，把它加于巫性内容，实际上就是理性的投入，从巫性内容中生长出理性的支点。这种投入，表面上是在丰富或强化巫性文化，而演化的效果常常是理性成分的增长和巫性根基的销蚀，使巫性文化走向自己的终结。以此而观之，“史”又不



同于“巫”，“巫”直接与神灵打交道，“史”则更多地关注人们的精神现实，把握理性成分，确立理性的价值。因此，“史”对于“巫”又是排斥的，“巫”很早就丧失了文化精英的地位，“史”则高踞于大雅之堂。《书·伊训》有“史”对“巫”的评述：“恒舞于宫，酣歌于室”，说他们只知以歌舞的形态交通神灵，其鄙夷批驳之意溢于言表。《国语·周语上》中所记的“卫巫”，更是一个教唆厉王监谤、告密、杀戮的恶棍，被严厉谴责。

因此，在巫性文化的中后期，“巫”即丧失了文化的领导地位，文化的领导权归于了“史”。“史”作为这种时代的精英，却身负着巫性和理性成分对峙的困扰，表现出文化的二重性。一方面，他们被笼罩在天命信仰的巫性大氛围中，奉行着巫性神灵信仰；另一方面，他们又催生着理性成分，在价值天平上不断地加重理性砝码，持续地销蚀巫性的根基。这种二重性是历史和时代所致，不是某个“史”的个人命运，民族文化在这种张力中孕育着重大变革。“史”的二重性决定他们对理性文化的孕育和萌生的作用，但不能成为理性文化的主人。这种二重性，只能在历史的发展过程中得以解决，其解决方式，是理性成分的逐步增长和巫性根基的逐步蚀空，直到巫性文化让位于理性文化，神灵崇拜让位于对存在者直接的理解。这时的“史”，如果还死抱着天命信仰，他无疑就充当了巫性文化的殉葬品；如果他从天命信仰中解脱出来，他所掌握的理性成分，就成为理性文化新兴的力量，但这时，他们就已经不是“史”，而谓之“士”。

西周东迁之后，王室不复昔日的辉煌，王室制度也逐渐凋敝，代之而起的是各个诸侯国。诸侯国为着自己的生存和利益，也延揽和尊重人才，这时的人才观念还囿于“史”的范围，“史”的地位和作用也显得特别突出。遍读《左》《国》，不难发现，各国都有一些著名的“史”，他们位高权重，富于知识和智慧，近侍于君王，活跃在君主决策、政治、外交和军事的舞台上。他们是当时“史”的代表，是春秋时期的文化明星。与此同时，另一部分“史”则没有这般幸运，他们丢失了官职，丧失了贵族身分，断绝了食官禄的供养，成为礼崩乐坏的牺牲品。这样一批人沦落于民间，称作“士”。这里的“士”，不是《周礼》职官中“上士”、“下士”之“士”，而是作为民间成分的“士”，是“士、农、工、商”的四民之“士”。

四民之“士”首见于管仲治齐之时。不少学者称，没落的贵族是“士”的重要来源和组成部分。这种见解是有道理的，但同时还须看到，这些贵族在未曾没落之前，曾受王官之学，曾有“史”的资格，他们是带着他们的文化知识而落魄的。流落民间即截断了“听王命、奉王事、食官禄”的传统关系，杂处民间，他们的文化知识也在民间散落，变为植根于民间的文化中坚。《国语·齐语》是这样说的：

令夫士，群萃而州处，闲燕则父与父言义，子与子言孝，其事君者言敬，其幼者言悌。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是，故士之子恒为士。



这里的“言义”、“言孝”、“言敬”、“言悌”，即是进行教化，交流思想，是讲道理和规范，“少而习焉”，更具教育功能。和《周礼》中的教育内容相比，这里显然简约了许多，但社会伦理的基本内容，却得以自由展开。这种自由，是相对于“听王命、奉王事、食官禄”的官身状况而言的，他们摆脱了官身而成为自由之身，有独立自主的人格，不受强制地进行理解和价值选择。但独立自主的人格是要负出代价的，首当其冲的问题是，他们在官禄断绝后的生存问题，首先要自立，自立才能自主。管仲是个务实的政治家，他的治国方略不是乌托邦的狂想，而是可行的实际操作，并从春秋霸业中显示出来。他所倡导的“言义”、“言孝”、“言敬”、“言悌”，绝不是信天游似的闲聊，而应该是一种营生，一种生存手段，一种向社会让度知识文化又从社会所索取的生活方式，实行这种生活方式的人即是“士”。这时，“士”向社会让度的知识文化，就必须面对现实问题并不断地解决之，否则就不能为“士”，更不可能实现“士之子恒为士”的再生产循环。“士”必须面对现实问题并不断地解决之，距神灵远，切实务近，和“史”的文化取向是不同的。在新的取向中所展开的“视野融合”，塑造着新的理解和前理解，塑造着新的人生，开辟着新的知识文化方向，即“士文化”的新方向。

管仲之世的“士”，因其知识文化，列为四民之首，这时的“士文化”还处于萌芽状态，尚未形成独立的文化形态。但“士”在实际事务中，已经扮演着重要角色，显露出了锋芒。《齐语》记，为了盟主诸侯，“为游士八十人，奉之以车马衣裘，多其资币，使周游于四方，以号召天下之贤士。皮币玩好，使民鬻之四方，以监其上下之所好，择其淫乱者而先征之。”孔子后来也说，“行已有耻，使于四方，不辱君命，可谓上矣。”（《论语·子路》）这里的政治外交智慧暂不去管它，使人关心的是“士”的作用。“游士”是“士”中的一种，以周游列国的方式，为本国的利益服务。没有相当的文化知识和生活经验，是不能执行这样的任务的，四民中的农、工、商都不行，唯“士”能行。在当时，“史”也扮演着重要的外交角色，诸侯之间的礼聘往来和会盟，“史”的作用都是很显著的。不同的是，“史”是以官方身份参与的，或随侍于君主相机而行，或作为使节奉命而动，其行动受到诸多的约束和限制。与之相比，“游士”则是以民间的身分介入外交的，他们不受诸多的约束和限制，有着广阔而自由的行动空间，充分地发挥着人的主动性。从这里已经可以看到“史”与“士”的异同：同的方面，是他们都用知识和智慧服务于国家或诸侯；异的方面，是他们的身份状态，“史”囿于约束和限制之中，“士”则从其中解放出来，自主活动于广阔的世界舞台。

由于礼崩乐坏的加剧，由于列国兼并愈演愈烈，由于国内的政治军事变故，王官之学难以为继，“史官制度”也风雨飘摇，“史文化”向下滑坡。有愈来愈多的“史”流落民间，投入“士”的行列。在这种消长中，“史”的遭遇使天命信仰贬值，他们的知识文化，则成为生存手段和生活方式，其知识文化中的理性成分则得以增长和提高，转化为“士文化”的营养。至春秋末年，“士”已是强大的社会力量，“士文化”已经独立崛起，其标志就是孔子这个人物和他的思想。但孔子并不是个别的情况，与他时代



相仿，还有不少著名之“士”，如扁鹊、孙武、范蠡等等；伍子胥在楚国是贵族，有“史”的资格，但当他吹箫吴市时，却变成以才技谋生的“士”；老子本来是“史”，但他弃官不做，西出函关，留下一部《道德经》，不为天命观留下任何位置，宣称和论证了“道”是最高的本体，至今仍产生着强大影响。

以上说明，春秋时期的一个重大的社会结构变革，是“史”的衰落和“士”的崛起，“士文化”作为独立的文化力量对社会产生着广泛的影响，人们的价值观念也向着疏离巫性而倾向理性的转移。只有在这种条件下，诸子百家的文化繁荣，才是可能的。这个条件是不可或缺的。

“诸子”首先是“士”，是“士”中的优秀代表，犹如水体的浪花，唯有巨大的水体，方可掀动巨大的浪花，唯有强大的“士”阶层，才能涌现出诸子百家。诸子百家都具理性形态，这种理性形态不是一朝一夕所能成就的，而是长期演变的效果历史，是理性的前理解基础上视野融合的扩张。在关于《易传》发生的过程中，理性的扩张被表述为“四大线索的延伸和编结”，表现为“象思维”的理论思维形态，在这里，则对理性扩张作了历史社会学的描述，它伴随着“史”的衰落和“士”的兴起，经历了长期的变迁，有着相当丰厚的积淀。也由于长期变迁的作用，人们的价值观念逐渐疏离巫性而亲和理性，由此才有礼贤下“士”的种种举措，才有“朝为布衣，昔为卿相”的许多故事，才有著名学者巡游列国“车从如云”的景象。这些情况是展示理性的巡游，是“史”所望尘莫及的。

“史”拥有知识文化的优势，但其生存状态却是“听王命、奉王事、食官禄”的官身，这固然荣耀，也无衣食之虞，但另一方面，这些也是约束和限制，规范着“史”的言行，其人格是不独立、不自主的。在这些人之间，可以有文化知识内容的争论和借鉴，但却难以逾越约束和限制的规定，既有争论，也囿于约束和限制之中。因此，“史”是不可能造成百花齐放、百家争鸣的繁荣局面的。前面指出，“史文化”作为巫性文化的高级阶段，具有二重性，其文化背景是巫性的，其文化内容则不断地增生着理性成分。因此，巫性背景就成为“史文化”的边界条件，越出了这个边界，“史文化”也不复存在。这种二重性，对理性的进一步发展是严重的制约，它内在地规定了，在“史文化”的条件下，不可能发生诸子蜂起，百家争鸣的局面。“史”不能直接成为“诸子”。

但春秋又是“士”和“士文化”的发祥期。失去官身之“史”和地位上升的部分民众，成为了四民之首的“士”。管仲的治国之策，强调“士”的教化功能，当有某种私学的雏型，活跃在社会上。孔子是创办私学的集大成者，但绝不是私学的始作俑者，私学萌生于四民之“士”。“士”要靠知识文化以解决现实的衣食之需，又要倚仗知识文化以实现自己的抱负和追求，以布衣之身参与社会上层的活动和国家事务，这就要求“士”的知识文化向着现实的世界敞开，褪除神秘的巫性背景，强化理性成分。所谓“天道远，人道迩”，正好表达了这种价值选取。这种选择作为一种趋势，伴随着春秋社会而不断发展，至春秋之末，渐成气候，成长为新兴的文化力量，其代表人物就



是孔子及其与他时代相仿的扁鹊、老子、孙武、伍子胥和范蠡等人，他们的功业无“史”可以匹敌，他们的历史影响也无“史”可以匹敌。究其原因，恰在于对现实的密切关怀，充满着理性的智慧，不把天命神灵之类的东西当作话题，确立“道”为世界的本体。至此，“史”与“士”已经发生了角色换位，“史”失去了文化的领导资格，由“士”取而代之。

“士”对于“史”，有继承的一面，也有对立的一面。以继承言之，“士”的知识文化内容，得益于“史”，没有“史文化”的丰富营养，不可能凭空地树立起“士文化”。《汉书·艺文志》在综述学派渊源时，就说这样的话：

儒家者流，盖出于司徒之官。

道家者流，盖出于史官。

阴阳家者流，盖出于羲和之官。

法家者流，盖出于理官。

名家者流，盖出于礼官。

墨家者流，盖出于清庙之守。

纵横家者流，盖出于行人之官。

杂家者流，盖出于议官。

农家者流，盖出于农稷之官。

小说家者流，盖出于稗官。

这其中每个命题的真假程度如何，可作进一步的讨论，一些前辈学者曾经做过深入的研究。但从整体上看，它说明“士文化”根源于“史文化”，得益于“史文化”，则是符合历史真实的。当然，“士文化”又不是“史文化”的简单反刍，而是有着推进和发展，特别是理论综合和抽象层面的发展。在讨论《易传》发生时，曾经指出它“起于史而终于士”，就是明确他们之间的继承关系。分析《易传》发生的四大线索，可以看到：早期的《易传》部分，都比较单一、比较具体，且进程也较缓慢；愈往后来，进程愈快，其理论的综合力度和抽象水平，不能和早期的部分同日而语，明显地表现出“士”对于“史”的进步。若把《易传》发生理解为共时性事件，其内的水平悬殊，就会成为不解之谜。

“士”与“史”的对立，是本质上的。“士”要直接地面对生活，要运用自己的知识文化，实现自己的生活，体现自身的价值，有着独立自主的人格和开放豁达的视野。但“史”却不同，他受制于“听王命、奉王事、食官禄”的传统和职务规定，要在贵族世袭的宦海中升浮起来，就不免言不由衷，行无可奈何之事，其人格是不独立的，思想是受制约的。由“史”而“士”的变迁，实质上是人格的自立，是思想和人的解放，是文明主体的跨步发展。



春秋末年，有三个学识渊博的大学问家，史墨（蔡墨，史默），老子和孔子，他们的生活立场很不一样。史墨是晋室地位很高的“史”，他以博学周旋于晋室和权臣之间，说的话也都有一定的道理，但若是仔细分析，不难发现其道理不逾天命观之底线，乃巫性前提观照下的道理，与时代精神是不协调的。例如他对易卦的解释就不离占筮的大前提。因此，虽然《左》《国》对他的记载不可谓少，在世时也声名显赫，但对后世几乎没有什么影响。“史文化”因其巫性本质，在理性文化中蒸发而消亡，如破旧的鞋子被人们弃之。因此，“史”是不能造成诸子百家的局面的，他们最多只能作遗老的聚谈，晾晒过时的学问，却全无精神。

老子曾为“柱下史”，虽是个闲官，却毕竟为“史”，“外史而内士”。他可以饱览国家典籍，对文化有着深入的理解，但他终于出走，连这个闲官也不当了，和“史”划清了界线。他的思想是彻底理性的，站在了“士”的立场上。老子确立了“道”为世界的终极本体，排拒了天命和神灵的存在，不给它们留下任何位置。他洞悉事物的对偶性质和相互作用的关系，揭示了“万物负阴而抱阳”的存在论模型，倡导人法自然，说明强权和暴力不能持久，柔弱终以能胜刚强的道理，无为而无不为，强调人的长生久视的生命价值，为此就要回避众多关系的纠缠，回归原始质朴的生活方式。他的《道德经》，是中华民族的珍贵宝典，而他最后的出走隐逸，是其思想的注释，同时又极具“史”退出历史舞台，遗人间以“士”的象征意义。

从文化的大背景上看，《传》前易学的一个重要任务，就是要把诸子百家存在的历史文化条件揭示出来，以表明理性文化取代巫性文化后的思想大解放。从《易经》走向《易传》，理性原则取代了巫性原则；中国文化的精英层面，由“史”转移而为“士”，学在民间取代了学在王官；这是何等清新何等自由的思想空间！没有这个前提是无法作“士”之哺育的，没有“士”，何来诸子百家？春秋争霸主地位，战国争一统天下，严酷的现实淘汰世袭世禄的世族，人才成了战国时代各国的迫切需求，“士”即是人才，他们把握着理性、知识和立国强国之道，各呈自己的价值主张，在逐鹿天下的雄壮舞台上，叱咤风云，力挽狂澜，演出了使人荡气回肠的历史活剧。他或为王者之师，或为上宾纵横于王者之间，或以文韬武略，变法于万乘之国，决胜于千里之野。历史给“士”以机遇，“士”也被历史认识。布衣卿相，食客三千，是非辩难，自主立说，师出而徒从者如云。创造了历史上不曾有过的文化繁荣。

这里是说，诸子百家首先是历史文化发展的结果，然后才有资格成为进一步发展的原因。百家争鸣首先是巫性禁锢被挣脱后的理性文化高涨，诸子百家的前提和归宿皆是理性的原则，他们的历史成就和对后世的影响，全都闪烁着理性的光芒。这样的理性背景是怎样造成的呢？或者说浓重的巫氛是怎样驱除的呢？我们的历史学还未清理出这段历史。《传》前易学恰恰以易学的视角揭示了这段历史，指出从《易经》到《易传》，是中国文化由巫性向理性的变革过程，并从这个过程中抽引出理性线索和相互编结的情况，指出形而上学母题的发生标志了这个过程的完成。《易经》发生过程中



所产生的思想和形而上学，哺育了诸子百家，而不是相反。在诸子百家的著述中发现《易经》的思想，正是这一历史过程的正常表现，如果还要颠倒过来作“《易传》学派性质”的讨论，犹如讨论“周郎和孔明设计破项羽”，实在是伪问题。

孔子是典型而标准的“士”，学无常师，集诸家之长而终于大成；设馆授徒，弟子三千，实行有教无类，是教育史、文化史和传播史上极其精彩的一笔，这也清楚地说明了当时“士”的规模和加速度发展的教育机制。他也在鲁国做过官，但不是以“史”的身份入官，而是以“士”的身份入官，其志不能伸达，就不做了。他的终身追求是“道”，明确地说，“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》），“道”即是使见识天下成为可能的理性力量。他规定“士志于道”，所谓“志于道”者，即不需要任何天命假设，作真、善、美的人格修养和世界追求，不语怪力乱神。他把“志于道”当作“士”的人生，他自己即是以毕生的艰辛和努力，孜孜不倦地作“道”的追求，实践“士”的人生。在这个基本点上，他是接受老子的观点，实践并发展了老子的理论，和老子站在一边。孔子之“道”，博大精深，对此学界有各种说法，各自都有道理，若以更加开阔的视野而观之，可概括为“等级关系和谐的人本主义”。他认为社会有尊卑贵贱的等级之分，也认为人的社会存在有亲疏远近之别，但这些分别不是混乱的，而是和谐在有序的关系中，礼乐制度就是社会和谐机制。这一切的基础就是他的人本主义，“仁者爱人”的观念，贯穿于他的全部思想体系。这样的思想体系对新兴之“士”有着强大的感召力，“弟子三千”就很可能说明这一点。对于各国君主来说，他们欢迎等级观念，但却厌恶人本主义，故而孔子一生的追求，在政治上是悲剧性的。但他的思想和学识，对当时的社会和后世的历史，都有着极其巨大的影响。不过，在刘汉王朝建立之后，经叔孙通、董仲舒、公孙弘等人的努力，“等级关系和谐的人本主义”被嫁接到君本位之上，成为封建独裁统治机体上的组成部分，孔子也被凭空抬举为“素王”、抬举为“圣人”，真实的孔子发生了畸变，等级和谐的观念演变成等级纲常制度，人本主义变成了独裁统治的外包装。孔子和孔子思想，不仅变味，而且变性。这些虽是后话，但也反映了孔子思想影响的持续性和复杂性。

以上情况说明，春秋之末，正是“史文化”和“士文化”的嬗替更新之际，文化的精英层发生了重大改变。“史”淡出了历史文化舞台，从此以后，再也看不到值得一提的“史”，新兴之“士”则形成相当规模，表现出思想文化的冲击力，纵横于战国的文化舞台。这种变化，也正是形成诸子百家的重要条件，诸子百家首先是“士”而不是“史”，是在“士文化”的洪波中掀起的巨澜。如果没有“史”的消亡，没有“士”的崛起和长足进步，是不可能出现诸子百家的文化奇观的。因此，“士”对于“史”的取代，是诸子百家现象不可缺少的人才和教育条件。

以史而论，《易传》起于“史”而终于“士”，是由“史”而“士”之嬗替过程中的事件。起于“史”，是说《易传》最初发生时的八卦取象、义理解释和卦序的厘定，是“史”的手笔，而最后完成的那些篇章，则为“士”所成就。《易传》的终结在春秋



战国之交，此时的“士”和“士文化”，还不曾强大到战国时期的水平，讨论的话题也不够宽泛，他们借助于对《周易》的解释，作思想理论的准备和价值的转移，作为自身人才集结和培育的基地。《易传》的发展，为“士文化”的成长开辟着道路，在其终结时，“士”和“士文化”已成规模，已成不可逆转的趋势，但还没有达到百家争鸣的水平，诸子百家还不曾问世。因此，以发生学的名义谈论“《易传》的学派性质”，是荒谬的，颠倒历史的。情况恰好相反，《易传》的发生过程，不仅为诸子百家作了理性工具和理性价值的准备，而且作了人才和教育的准备，诸子百家正是在这些准备之后，结成的硕大果实。

四、老、孔关系不是“学派关系”

诸子百家皆是老子和孔子的晚辈后学，但老、孔关系却不是“学派关系”，不能用老、孔对《易传》的贡献，为“《易传》的学派性质”张目。《传》前易学拒斥“《易传》的学派性质”，否定诸子百家对《易传》形成的贡献，但并不排斥老子和孔子对《易传》的贡献。他们对于《易传》的贡献，有着更深入的历史内涵，与“学派性质”既无关系，也不是“学派性质”所能概括的。在这两位巨人的有生之年，或者说，在《易传》发生的实际进程中，他们的关系，都不表现为“儒道之争”的学派分野，也不显“学派性质”的立场，而表现为由“史”到“士”的文化嬗替和薪火相传，他们是把“士文化”提高到形而上学水平的共同建构者。

老、孔在世之年，《易传》早已发生，有些篇目已经流行于世，这些篇目当然无所谓“学派性质”，它们的作者大多是“史”，不入“百家”之列。它们表明，哲理易学的发展趋势已经不可逆转，需要解决的问题是理论的提高，特别是要用理性的本体取代巫性本体，实现易学理性基础的转换。当时，新兴之“士”虽经萌生，他们的才干在社会生活中也已经有所显示，也获得了社会的共识，但需要解决的问题是，素质的全面提高和打造更为精良的系统化理论武器。这便是老、孔所面对的历史文化现实，也是成就老、孔的时代大趋势，正是在这样的情势下，才可能应运而生出老、孔这样的克里斯玛。这时，学派之争鸣未起，诸子之学未闻于世，老、孔都不具学派色彩，共同面对的问题是，“士”取代“史”的理论新架构建设。这就是老子和孔子关系的实际，不能把这种实际关系解释为“儒道之争”。他们被尊作道家和儒家之祖，不是他们生前的现实，而是后学的追封，是后学涂抹在他们身上的油彩，以便打着他们的旗号作学派争斗。时至今日，还没有任何证据说明他二人曾有什么争论，更扯不上学派之争。倒是儒家和道家的典籍，都记载有“孔子问学老子”的故事，有文化传承的味道，也说明了他二人的关系，是和谐融洽的，在基本的理论和价值取向上是一致的。

老子论“道”，予人以强烈印象，但无一处“自称道”，或以“道家”自居的门户之见。所有关于“原儒”内容的文章，没有一个人说孔子曾经“自称儒”，《论语》中



只有一个“儒”字,“道”字却是多见。这些情况说明,老、孔文章,尚无学派意识。当时的紧要任务,是中国文化的主流层面,实现由“史”向“士”的传递,是理性文化的系统建构和形而上发展。老、孔前后相续、以弘扬“道”的本体薪火相传,正是这种交替之最生动的象征体现。这种情况也得到了考古学的印证。凡发掘有先秦文献者,老、孔之文常同处一穴,反映了“同宗于老、孔”的社会风气。前文指出,在中国形而上学的提炼过程中,还可清晰看到老、孔一统相绪的关系。这种关系体现在《易传》发生的过程中,是继承和创新,无所谓《易传》的“学派性质”。他们之间也有分歧,但这些分歧在他们生前不具学派性质,只是理解的不同而已。待到学派之争群起之后,这些分歧才在新的解释中被扩大、被加深、被系统化,变成学派之争的理论依据。

老子的思想深邃玄远,常解常新。他精研中华文化的独具慧眼,对理性文化的建构,有着里程碑意义的贡献。

首先,老子确立了“道”为世界的本体。“道”作为终极的存在,其根据就是世界本身,是在世界的自源性解释中涌现出来的最具普遍性的意义。因此,“道”作为一切存在者的存在根据,就从根基上排除了神灵或天命对于人的统治,排除了巫性文化的合理性,给理性文化以坚实的基础。这是文化基础的更替,因为它,巫性文化将“皮之不存”,理性文化则有了广泛的天地,从文化的根基处和终极关怀的意义上,实现了去巫存理的正当性。

第二,老子的思想具有鲜明的形而上学倾向,这是理性思想向着高处攀登的重要表现。他说:“执大象,天下往”,这里的“大象”就是形上之象,不是形体之象,意思是把握了形上之象,通晓世界就不会有困难,形而上是更加开阔视野中的稳定秩序,是深度解释世界的理性力量。他又说:“上德若谷,大白若辱,广德若不足,建德若偷,质真若渝。大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形。”(《四十一章》)这里的“上”、“大”之说,都不是形器之“上”、“大”、不是形体之“上”、“大”,而是超越之“上”、“大”,是思想超越对象的形而上升华,其具象性状在这种升华中被蒸发,“无状之状,无物之象”的本质规定性绽放开来,显出强大的抽象概括能力,此即所谓“万物归焉而不为主,可名为大;以其终不自为大,故能成其大。”(《三十四章》)以“万物”的名义说话,即是涵盖万物又超越万物的概念提升,是走向形而上,其终极的本源就是“道”。

第三,老子最先给出了对偶两分的存在论模型,“万物负阴而抱阳,冲气以为和”。所有存在者都处于两分对偶的关系之中,“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随”(《二章》),世界在对偶两分的关系中才能被理解。这个模型是“道”的表现,也是形而上的追溯,指出了世界的普遍性质,极富理论意义。《易传》之“一阴一阳之谓道”的形而上学母题,正是据于这个模型,用对偶两分的存在品质,予“道”之本体以直接的刻画,“道”即是“一阴一阳”的“混一”。《易传》之“易有太极,是生两仪”云云,正是它的逻辑演变。“万物负阴而抱阳”的存在论模型,通过孔子和《易传》,对中国文化产生了普遍而深刻的影响,以致于中国文化的方方面面,都



凸显出两分对偶的特征和气质。

第四，老子明确倡导“人法自然”的人生立场，强调和光同尘，长生久视的人生价值。所谓“无为”，也是顺其自然，简化、淡化、疏远相互作用和相互关系，去欲远知，追求宁静的和谐，追求拙朴之美。“鸡犬之声相闻，老死不相往来”，即是这种立场的政治理想。他反对暴力，反对强力而为，贵柔尚雌，不与之争且使它莫能争，也因于这样的立场和价值倾向。“飘风不终朝，骤雨不终日”，天地之强暴尚不能持久，何况人乎？是故“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道”（《九章》）。“人法自然”的人生立场，虽然有消极遁世的一面，却不失是一种智慧的选择，如其在滚滚红尘中的无可奈何中拼斗纠缠，不如远离嚣尘而宁静守笃。这里有对暴力和贪欲的深刻谴责，有对世俗的深入洞悉，表现出安贫守虚、独善其身的旨趣，乃不失天人合一的一种表现形式。

老子的思想体系，孔子都是熟知的，虽然在一些方面表现出了殊异，但殊异之处是继承中的发展，是推进中的分殊，没有作任何学派之争的性质，谈不上“学派性质”。相反，孔子非常景仰老子的人格学问，多次的问礼求学，表现了纯粹之“士”对于“外史内士”的传承关系，很具文化嬗替的象征意义。《庄子》记曰：

孔子见老聃归，三日不谈。弟子问曰：夫子见老聃，亦将何规哉？孔子曰：吾乃今于是乎见龙。龙合而成体，散而成章，乘乎云气而养乎阴阳。予口张而不能言，予又何规老聃哉！

《庄子·天运》

这是以“龙”来比喻老子的精神学问。《庄子》“寓言十九”，但这里不是寓言，而是有所实指。司马迁在《史记》中亦有大抵相仿的记载，李学勤先生说“司马迁确曾读过没有错简的《要》篇”^①，同样，司马迁也读过孔子关于“龙”的论述而后作，是以史料为依据的。《史记》记载，孔子适周问礼于老子后，归来对弟子们感慨地说：

鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！

《史记·老子韩非列传》

这两处的赞誉，都表现了孔子对老子的无限景仰之情，其根据都源于孔子对龙的论述。在帛书《二三子问》中，孔子是这样论述“龙之德”的。其文曰：

① 李学勤：《古文献论丛·帛书〈要〉及其学术史意义》第64页。



孔子曰：龙大矣。龙刑羣，段宾于帝，倪神圣之德也。高尚行虞星辰日月而不眇，能阳也；下纶穷深湫之湫而不沫，能阴也。上则风雨奉之，下纶则有天〔神护之〕，〔游〕乎深入，则鱼蛟先后之，水流之物莫不随从。陵处，则雷神养之，风雨辟乡，鸟兽弗于。曰：龙大矣。龙既能云变，有能蛇变，鸷鸟蝮虫，唯所欲化，而不失本刑，神能之至也……龙之为德也，曰□□□□□易□□□□，爵之曰君子。戒事敬合，精白柔合，而不讳贤，爵之曰夫子。或大或小，其方一也。至用〔者〕也，而名之曰君子。兼“黄常”近之矣，尊威精白坚强，行之不可挠也，“不习”近之矣。

这几乎是孔子释《乾》的全文，所论“龙之德”不是作为动物的龙，也不是作为帝王象征的龙，而是指称君子人格的精神之龙，龙代表着非常高尚的道德精神和思想境界。这就是说，《庄子》和《史记》所记的孔子对老子的赞誉，可以在孔子论龙的著述中找到注释。在孔子的时代，以“龙”为内容而解释《乾》《坤》，当是一时的易学风尚，《左·昭二十九年》所记的蔡墨释《乾》《坤》论龙，即可证。但“史”与“士”论龙的取向是很不相同的。蔡墨论龙，是藉龙的传说而解释筮法之用，充满着怀古守旧之情；孔子论龙，则是飞扬龙的精神，洋溢着能力强大的充分自信，鼓动着新兴进取的昂扬之情。这又是“史”与“士”“同途而殊归”的一种表现形式。由此可见，孔子以龙而称誉老子，表达了“士”的理想追求，是对作为“外史”老子的扬弃，也是对“内士”老子的弘扬。这里表现为继承和发展，这与后世的“儒道之争”判然不同，不能以“学派性质”加之于老子和孔子。

其他方面也是这样，继承和发展。在基本理论上，主要是继承和贯彻，待发展至一定程度，则显出了分殊。

老子以“道”为本体，孔子亦以“道”为本体。在《论语》中，孔子说：

君子务本，本立而道生。

《学而》

先王之道，斯为美，小大由之。

《学而》

君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉。

《学而》

富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。

贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。

《里仁》

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

《里仁》



吾道一以贯之。

《里仁》

邦有道则知，邦无道则愚。

道不行，乘桴浮于海。

《公冶长》

谁能出不由户，何莫由斯道也。

《雍也》

志于道，据于德，依于仁，游于艺。

《述而》

笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。

《泰伯》

可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。

《子罕》

所谓大臣者，以道事君，不可则止。

《先进》

君子易事而难说也，说之不以道，不说也，及其使人也，器之。小人难事而易说也，说之虽不以道，说也，及其使人也，求备焉。

《子路》

邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙。

《宪问》

道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。

《宪问》

直哉史鱼，邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉，邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。

《卫灵公》

人能弘道，非道弘人。

《卫灵公》

君子谋道不谋食。

君子忧道不忧贫。

《卫灵公》

道不同，不相为谋。

《卫灵公》

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。



天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。

《季氏》

隐居以求其志，行义以达其道。

《季氏》

以上是《论语》中的孔子论“道”，“道”的本体论性质没有改变，且向各个方面作了深入的扩张，成为人生之本，邦国之本，一切合理存在的总根据。在马王堆出土的易类帛书中，孔子又多有以“天之道”、“地之道”、“人之道”、“易道”为主词的命题，都很具本体论的意义。因此，“道”本体论，不仅是老子的思想规定，亦是孔子的理论基础。在这个基本点上，两相比较，不见“学派性质”的分争，只有继承性的推进。

在形而上的理论取向上，孔子仍坚持了老子的“寓于形体又超越形体”的理论方法。他说：

故《易》又（有）天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳。又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又（有）人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。又四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。

帛书《要》

这是非常明确的形而上学升华，它的内容也淀积到《易传》中去，是“三才”之论的思想来源和命题分述方式。不难发现，老子之“道”在这里展开，展开为“天、地、人”的分述性命题，老子谓之“大”的形而上追求，在这里实现为高度概括而抽象的概念形态，“八卦”也超越了具体指物的朴素符号阶段，它形而上化了，被规定为象指四时及万物的象符号系统。这些情况，显示了孔子对老子核心观念的一脉相承，是基本思想的继承和推进，不能把所谓“学派性质”强揣进来。

前文曾经指出，老子之“万物负阴而抱阳”的存在论模型，经孔子而转化为易学存在论。孔子说：“《易》之义，唯阴与阳”，使易学观念为之大变，原本分别而立、各显特殊的易卦符号（卦画、卦象和爻画），因此而得到了统一的理论解释，“观变于阴阳而立卦”，易学即成为“阴阳”之学，易道即是“阴阳”之道，进而有“一阴一阳之谓道”的形而上母题。在“万物负阴而抱阳”，“《易》之义，唯阴与阳”，“一阴一阳之谓道”的三个命题之间，是相同理论的继承和推进，是对偶两分之存在论模型的一而贯之和理解的深化，是精神脊梁的发育和伸展。这里不存在“学派性质”，更具“土文化”蓬勃兴起的文化继承关系。

当然，老子和孔子的思想各有其特殊性，这并不奇怪，任何两个人的思想都不可能完全相同。说他们的思想一致，是指基本立场和价值倾向的共同性，而绝不意味着，



他们在一切地方都完全一致。例如，他们都承认阴阳对偶的存在模式，其进一步的逻辑整合，两者就出现了分歧。老子强调的是“守一”，这个“一”是“混一”而不是“单一”，“混一”是弱化相互作用的混沌状态，不使之进一步的分化和发展，故而其基本的人生态度是“不争”、“莫之能争”，抱朴守拙，贵柔而尚雌。对于孔子来说，他则强调“取中”，以两分对偶为前提，必有其中间的状态，这个中间状态与对偶的双方均有联系，有一定的调整能力，是能够发挥作用的空间，故而他提倡“中庸之为德也”。

老、孔之间的分殊，还可以列举很多，但都不妨碍他们在基本理论上的一致性。历来的学者多注意了他们之间的殊异，经师们要捍卫儒家正统的纯洁性，近世学者则要拿它做“学派之争”的话题，以为“学派性质”张目。但他们却完全没有注意到，老、孔的在世之年，学派纷争未起，诸子百家，或在襁褓之中，或而未出，他们不以“学派性质”而行于世。当时的历史使命，是“史文化”让位于“士文化”，老、孔关系正是这个嬗替过程的最后环节，实现了文化接力棒的最后交接。只有在“士”稳居于文化舞台的主角地位后，诸子百家才是可能的。后起的学派之争当然会利用老、孔之间的分殊，但已无关于《易传》的发生，因为《易传》已成。

老子和孔子，都对《易传》的发生作过贡献，特别是对中国形而上学的确立做出过杰出的贡献。这个过程所凸显的，是基本立场和基本观念的一脉相承，是普遍存在论模型向着易学的深化和展开，无所谓“学派性质”的分野。在老、孔的关系中，找不到“《易传》学派性质”的支撑，“《易传》的学派性质”问题，本属乌有的伪命题。

五、有关“《易传》学派性质”的评述

所谓“《易传》学派性质”的问题，内容上与“孔子序十翼”是对立的，倘若孔子是《易传》的作者，那就毋庸讨论“《易传》的学派性质”。只有在“孔子序十翼”遭到否定之后，它才成为一个问题。就其思想方法而言，“《易传》学派性质”的命题，只是用“××学派作《易传》”去置换“孔子序十翼”。这是一种简单的命题置换，而不去考察《易传》发生的历史文化条件，不去考察《周易》的解释学发展。须知，思想文化不是化学实验，不能搞简单的置换反应，即使化学的置换反应，也有严格的条件限制。朱伯崑先生说：“易学是对《周易》的种种解释”，这个“种种解释”，就应当包括“量的种种”、“质的种种”和“转向过渡的种种”，它们之间的关系，比置换反应复杂得多。“《易传》学派性质”之说，表现了经学被推翻之后，学术理论和方法的简单性。在旧的理论体系被推翻后，没有找到新的理论切入点，只以置换了之，也在情理之中。

“孔子序十翼”的偶象之论被推翻，由谁来替代孔子空缺后所留下的位置呢？儒学一直位居易学正宗，实际上享有“置换”的优先权，用“儒家学派”来填补孔子所留下的空缺，最为简便易行。于是生出了“《易传》的学派性质”，其表现就是儒家发生论。李镜池先生说：“《易传》不是孔子作，却无疑出于儒家之手”，“它是封建社会儒



家的哲学著作”^①。《易传》的“儒家学派性质”，非常明确地凸显出来。李先生在其他地方，虽也谈到了“道家对于《易传》的影响”，但对儒家的主流性质没有什么影响。儒家主流《易传》发生的观念，也即成为学界的主流思想。其他主张《易传》儒家学派性质的学者，也皆作如是之论，或从儒家学派的著作中，去摘取《易传》发生的证据。

如果说，李镜池先生等人的论证，还有相当多的“关于解释”、“关于易学性质”的讨论的话，那么，“儒家主流论”的另一种证法则连这样的讨论都没有，他们一头扎进儒家易学的传承谱系，用这样的谱系来直证“《易传》的儒家性质”。《史》《汉》皆记有孔子之后的易学传承谱系，成为“儒家学派性质”最重要的实证武器。《史记》的谱系是：

孔子→鲁人商瞿→楚人馯臂子弘→江东人矫子庸疵→燕人周子家竖→淳于人光子乘羽→齐人田子庄何→东武人王子中同→菑川人杨何。何元朔（汉武帝时年号：前129—前125年）中以治《易》为汉中大夫。

（《仲尼弟子列传》）

《汉书》的谱系是：

孔子→商瞿→鲁人桥庇子庸→江东馯臂子弓→燕周醜子家→东武孙虞子乘→齐田何子装。汉兴，田何→东武王同子中→淄川人杨何。杨何元光（汉武帝时年号：前134—130年）中征为大中大夫。

（《儒林传》）

谱系能说明传承关系，但不能回答“如何发生”之问题。而且，两个谱系的起始环节是大有问题的，孔子作《易》被推翻，他怎能作为传承的起始环节呢？从谱系的观点来看，这两个谱系不能以“大同小异”而简单视之，两者的差异，远大于《史记》与经甲骨学校正后的“商殷先王先公”谱系。它们仅说明，儒家确有一个传易系统，儒学作为显学，有其易学方面的构成。但它们不能排除其他学派易学传承的可能性，更不能排除在这个谱系之前，《易传》已经发生。因而这样的谱系，不具发生学的判据意义。

两个谱系的差异还说明，儒学的传《易》谱系，在司马迁和班固那里已是模糊不清。但对于推倒了“孔子序十翼”、而又急切求证“《易传》学派性质”的人来说，《史》《汉》所记的易学传承谱系，无疑有着极强的诱惑力，诱导他们循此径去求证索《易传》的“儒家学派性质”。尽管，大多数研究者都能辨读出《史》《汉》谱系中的明显漏洞，即传承者必须童子学易，毫耄授易，且寿当百岁，不然是传不下去的。但连接缺环又无根据，于是实证学者只能跟着诱惑走，据此而作了《易传》儒家发生论的论证。其

① 李镜池：《周易探源》第326、369页，中华书局1978年版。



中，郭沫若先生以其隆重声望，宣称“《易传》多出自荀门”^①，把“《易传》的儒家性质”，又向前推进了一步，用传承者的地域分布来偷换“学派性质”。此论对学界有很大影响，许多有影响的学者也应其声，自今也常有人称“《易传》出自楚人”。

但《易传》的内容磅礴复杂，不论马、班之谱系是否值得怀疑，都不能解决其根源性的问题。即“导致这个传承谱系的《易传》发生问题”。没有《易传》的发生，能有这样的传承谱系吗？持“儒家主流说”的各种说法，皆不能排除《易传》发生的多种可能性，更皆不能排除《易传》发生的“非儒学”、甚至“非学派”的性质。所谓“《易传》的儒家学派性质”，实在是遇到了逻辑的困难。于是又出现了“儒家为主，诸家共建”的《易传》发生说，用以消解逻辑的困难。余敦康先生指出：

《易传》是以邹鲁文化为背景的，同时也接受了多方面的影响。

其中，以道家 and 阴阳家的影响最为重要。如果不吸收道家天道观和阴阳家的思想来丰富自己，《易传》至多只能得出类似孔子的政治伦理教训，而不能形成包括天道、地道和人道在内的完整的哲学体系。^②

这种论断的文化容量要大许多，很有概括力和涵容性。但就理论方法而言，它仍以“学派性质”为其说，而且使“《易传》学派性质”，变得一片模糊。这样的“综合共建”，是让各“家”各“派”共同“凑份子”，而且还可以有各种各样的“凑”法。在这里，“凑份子”表现出很大的文化容量，实际上又在抹煞“学派性质”，“学派性质”因“凑”而相互混淆，“问题”变得“不是问题”。一种很有概括力和涵容性的回答，却导致问题作冰雪消融，从逻辑上看，这就是悖论的品质！所谓“《易传》学派性质”的问题，就是这种品质的命题。

余敦康先生常谓，《易传》是“易学之创造性的转化”，予我启发良多，“创造性转化”者，超常也，非凡也，变革也，创新也，我之易学从占筮到哲理的范式转变，说到底就是“创造性转化”。余先生的本意，是想把《易传》的学派性质，说得尽可能地准确，不曾想到：准是准了，确把问题本身也给消解了。有一座威武雄壮的炮，击不中目标时它永远威武雄壮，而一旦击中巨大潜能的目标（如弹药库之类），目标所释放的巨大能量即会毁掉这座炮。“《易传》学派性质”，就是这样的炮。余先生在议论时，以为“天道、地道和人道”只是“道家天道观”，以为与孔子无关，这又是思想史上的一大冤案，当予平反。孔子对“天道、地道和人道”有过非常清楚的论述，它不足以作为“综合共建”的理由。

① 郭沫若：《郭沫若全集·历史篇》（1）第402页，人民出版社1982年版。郭文还有一些更极端的论断，如“《易》之作者为鬻臂子弓”，目前影响已经甚微，且与此题无关，故不作论。

② 朱伯崑主编：《周易知识通览》第149页，齐鲁书社1993年版。



不久前,陈鼓应先生以引人注目的方式,明确地提出了《易传》发生的“道家主干说”,后来结集出版,成《易传与道家思想》一书。从某些论点的选择上看,陈先生的实证的确是精细的,观点也很新颖,“打破了学界公认的看法^①”,这些都有积极意义,推进了《易传》发生研究的精细和深化。以独创之见而不作效颦之论,实在是当前学界太缺欠的精神。我从陈先生那里得到的启发是,“《易传》的学派性质”,不为儒家垄断;若把陈先生的说法颠倒过来,很能说明《易传》思想对道家学派的深刻影响,易学发展的源流图景也更为清晰。我反对《易传》发生的“儒家主流论”,在这一点上我投陈先生的赞成票,但我同样地反对“道家主干论”,并从理论上予以摧毁。问题的根子不在于儒家和道家,而在于“《易传》学派性质”本身就是伪问题。对于一个伪问题,把“儒家主流”置换为“道家主干”,我不认为有何意义。陈先生的观点,遭到了猛烈的反击,反击者们多以否定“道家主干”、坚持“儒家主干”而慷慨陈词,我也不认为有何实际意义。

我反对“儒家主流说”或“道家主干说”之类的议论,反对“学派性质”框架下《易传》发生的一切议论,原因就在于,这些“主流”、“主干”、“共建”等自身需要基础,它们自身需要有赖以生成和生长的理性土壤。理性不是带着学派性质降临人世的,它首先是作为巫性的对立物而历史地发生的。在发生之初,它代表着人的一种新型存在方式,即排除超自然的神灵力量对人世的干预,坚持从现实世界本身来理解世界。在理性的发初期,各种理性成分混合在一起,甚至还依附于巫性的机体来实现生存,直至理性发展到一定的水平,分化才是可能的。“学派性质”,是理性分化的表现和结果,而不是它的原因。试看《易传》,它在开始时的确还比较混沌,它的发展线索也是逐渐展开而明朗的。因此,若用某个单一的学派性质去描述它,总能够找到相通之处,但又总是陷入难以解说的困境。由于理性的发展,对于理性有了不同的理解,有所不同的侧重,有着不同的价值选择,这才出现“学派”的分野,“诸子百家”,正是这样的分野已经充分展开且蓬勃兴盛的产物。它说明理性的分化程度已经相当高,理性的命题争论已经相当精细和深入,理性的人才已经充分地出众,理性的价值已普遍为社会尊崇。无论从哪一个方面来看,这些都不是发轫之初的景象。因此,把“学派性质”当作《易传》发生的框架,是失之于历史真实的,有悖于理性自身的发展规律。故而这样的框架是虚构的,不可接受的。

《易传》的发生始于克服占筮易学的危机,始于八卦取象的自源性解释,这种自源性解释确立了理性的解释方向,卦画从自身的解释中表现出意义。这个理性方向开始是屈从于巫性的,取象解释最早应用于占筮。逐渐地,八卦取象获得了系统化的性质,《周易》文本的语词也成系统的解释对象,形成了自源性解释的另一途径,义理解释升起,渐成蔚然之大观。这时,占筮与卦序无关的局面已不能为继,六十四卦的意义也

① 陈鼓应:《易传与道家思想·序》,三联书店1996年版。



要有序地连接成一个整体，最初所成的卦意即为卦序的建构提供了支撑。自源性解释的进一步深入，即是从卦画和卦象符号的相互位置关系中发掘意义，将之与卦爻辞相关联，即形成卦位的解释。《易传》的这个发生过程，伴随着中华民族的整合统一，伴随着汉字的“象符号”规范，没有为诸子百家的活动留出时间和空间。它所面临的问题是从巫性的占筮中解放出来，围绕的是共同的文本对象，指向的是共同的方向，解释的内容是视野的扩张和主题的深化，与“诸子蜂起”的局面大异其趣。

“儒家主流说”和“道家主干说”的倡导者，大多不谈或少谈《说卦》（前阶段的）《杂卦》和《序卦》三篇，为什么不谈或少谈，大概是因为它们的内容朴拙，扯不上“学派性质”。但有个问题是很明确的，若论《易传》而不谈八卦取象，不论《杂卦》为何形成，不论卦序何以采取“两两相偶，非覆即反”的关系，犹如论人而不谈成长发育的重要关节，论汉字而不谈部首偏旁结构，论城市而不谈街区布局和功能评价，恰恰是丢弃了最关键、最重要、最具特色的东西。这样一些问题与“学派性质”很难沾上边，但它们是实实在在地存在着。例如，最初的“八卦取象”，儒耶？道耶？《左》《国》中的释《易》之论，儒耶？道耶？

老子和孔子登上了中国文化历史舞台，他们大大地提高了中华民族的理性水平，也大大地提高了《易传》的理性水平，将它推进到形而上学的高度，立起了民族精神的脊梁。老、孔作用的发挥和伟大贡献，具有接力推进的性质，实现“史”与“士”文化交接的最后传递，是真正的“文化禅让”。两位文化巨人生前的主要关系，是相同文化方向的继承与推进，他们存在于诸子百家之未起，儒道之分庭抗礼，是他们身后的事。学派“祖师爷”的头衔也是后人强加于他们的，老、孔生前不曾分庭抗礼。后世的诸子，往往打着他们的旗号进行争论。

较晚成书的《文言》和《系辞》，是孔子之后不远之事。它们是编纂之作，老子的思想，孔子的思想，还有许多其他渠道的易学精彩之论，都被汇集在内。编纂者集老、孔思想于一体，与老、孔思想皆有相通之处，故而以儒家的立场而观之，所见为之“儒”，以道家的立场观之，所见为之“道”，以其他学派的立场而观之，也能在其中发现与这个学派的相同相通之处。于是，所谓“《易传》的学派性质”，就成了现代学坛争斗的“战场”。其实，这个“战场”是虚拟的，“学派性质”也是虚拟的。《易传》的终结在战国之初，百家尚未蜂起，争鸣风气未开，大概只有墨子出世。墨子思想有进步方面，也有迷信保守方面，他要求“明鬼”，对易学仍作占筮的行善观^①，与《易传》的总体趋势相违，但与《易传》的局部思想有切合之处。墨子从儒家系统中反叛出来，他的“非儒”之论为百家争鸣的序曲，诸子百家大兴之日，是墨家的后学之事。

^① 学者们一般认为，墨子是工商业者和劳动者的思想代表，是很有道理的。其进步方面，皆是劳动人民优秀品质的表规；其迷信和保守，也是下层社会常见的愚昧弊端。“明鬼”之说，是墨子思想的重要构成；对易学作卜筮观，可见《贵义》《公孟》等篇。



因此,所谓“《易传》的学派性质”问题,根本上是不存在的,拿它作为一个命题而进行争论,即是伪问题之争。《易传》早出,至老、孔之世,已在多个方面有了相当可观的发展,老、孔的工作,主要是理论的进一步提高,特别是对“易道阴阳”之形而上学的共同铸锻,把《易传》的理论水平,提高到新的高度。这就是说,《易传》的发生,为战国诸子作了文化历史的铺垫和理论准备,为诸子百家的分化创造了条件。也因为如此,《易传》和各家各派皆有精神思想上的亲缘关系。欲从诸子百家中寻找《易传》的“学派性质”,犹如从子孙后代中清理出祖先的基因,这样的清理,总会有许多基因相同的实证结果,但这样的实证结果绝不能证明某系子孙的“支系性质”。

道理如此简单,但为什么那么多人不能明白呢?问题在于,这一段历史已遭长期湮灭,“圣人作《易》”的经学立场,使之长期遮蔽。“五四”前后,西方的科学理论方法大量传入中国,并为许多先进的知识分子所接受,他们急急忙忙地用新的理论方法来改造中国的“国学”,改造的重点是经学立场和与之相关的问题,对经学体系内在的历史文化根源,却没有作认真的清理,故而生出了许多简单的“置换性”命题。例如“孔子序十翼”被置换成“《易传》非一人一时之作”,所谓《易传》的“学派性质”,乃是这种置换关系的延续,“孔子作《易传》”被变作“某个学派作《易传》”。置换操作是简单的,但它却不能脱出传统易学的长期纠缠,故而把隐蔽在传统易学中的缺陷也包罗进来。传统易学拒绝“孔子如何能作《易传》”的问题,现今的一些学者同样回避“某个学派如何能作《易传》”的问题。抛开了这样的前提,他们能做的事只有寻章摘句式的实证。在前提不明的情况下,这种实证是盲目的,故而在简单而基本的问题面前,显得滑稽可笑。

“《易传》学派性质”的议论者们,不论他们所指的学派是谁,但都包含着一个假设的必要前提,即:《易传》是学派分离之后的产物,而且以为学派分立是绝对的,以为有史以来就是如此。故而对“学派分离如何产生?”从来都不置一词,从来都不去过问“《易传》自身的发生发展历史”。他们只是拿着《易传》的语句,到学派中去“找号入座”,找上号的,便以“学派性质”以冠之,他们的命题便被实证。所谓“《易传》的学派性质”,就是这样炮制出来的。这样的炮制虽很见学问,但这些学问却不沾《易传》发生之边,炮制出的是伪问题。

这种“找号入座”的方法,只讲逻辑上的相容认同,用逻辑的相容认同来偷换真实的历史过程,实际上是很危险的。亲与子的染色体各贮于试管之中,其认同度是相当之高的,但“仅凭试管比较”的认同,能够判断出有亲缘关系,但却不能判断谁是亲,谁是子。《易传》和其他典籍的语句或语义认同,也不能分辨出孰先孰后,说《易传》在先也可,说诸子百家在先也可,其理由是等价的,无法断其先后。若稍作历史的扫视,就不难发现:以学派分裂为前提,各派都能拿出自己的证据,证明“《易传》的性质是本门本派的”;但同样也会遇到形式相同的反证,否认“《易传》性质的本门本派”。这就是前文提到的《易传》发生的“主干置换”,它就是一种悖谬,显出伪命题的重要特征。当然,克服《易传》发生辨识困难的根本,还在于咬定主题不放松,这



个主题就是“解释《周易》”，如何“解释《周易》”，才是《易传》发生的主题所在，它不应该为“学派性质”之类的命题所淹没，《传》前易学在讨论《易传》发生的“四大线索”时，就没有用“学派性质”去遮挡对《周易》的解释。

不过，“找号入座”的实证方法，有着很强的诱惑力。第一，只要去找，总是能“找到座位”，由于没有主题，孤立命题总是能够在某种程度上被解释证明。第二，只要这样“找到了座位”，其结论就可被宣称为“言之有据”，就不是“游词空谈”而生出科学的光环，借以蒙蔽很不科学、且大有疑问的前提。第三，这种找法，常穿梭于各家典籍之间，引经而据典，拿着故纸当大旗，俨然一副大学问家的派头，使人望而折服，不去作进一步的理论。第四，这种“找号入座”之法，即使找不到座位，也不要紧，它就去建构一个合式的位置。最后，如果“座上已经有人”，它就搬出“找号入座”的理由，把别人“掀翻在地”，强使自己坐了进去。由于“找号入座”之法，俨然以科学的名义说话，内容和形式也往往透出学术的庄严，比历史上的经学方法要进步许多，故而成为经学方法之后的主流方法。所谓“《易传》学派性质”问题，就是这样的“找号入座”之论，

我并不一般地反对“找号入座”，相反，有时还非常赞赏它。有些问题的处置确实需要寻觅一番才能安排，“找”，不失于一种发现和创造。但我坚决反对“离开主题找命题”的方法。《易传》发生的主题，“是对《周易》的重新解释”，但在“《易传》学派性质”的命题中，这个主题却不见了，“学派性质”取代了“《周易》的解释”。由于丢弃这个主题，故而不讲《周易》的解释如何进步，只是拿着《易传》中的语句，去找儒家、找道家、找诸子，以找定“《易传》学派性质”。这样的“找号入座”，虽然可操作性很强，形式上示人以科学的严谨，也很见学问，但就整体而言，终究是盲人瞎马闯进迷魂阵，乱找一通，仍不明白要找的东西是什么。这样的找法，看起来很有学问，实际上是没有思想的文字游戏，津津乐道于精心包装的伪命题。

人只能用自己的所知，作自己的所想，任何人都不可能在自己的所知之外去想象或创造，此即前理解使理解成为可能。推翻“圣人作《易》”的先驱者们，他们的所知或前理解，大体上是由两个方面构成：一是以经学为根底的国学修养；二是以实证为特征的西方理论^①。这两个方面的结合，对于推倒“圣人作《易》”，足矣，但对建构

^① 这样的理论，不论它叫什么“学”，什么“主义”，其特征都是蔑视理论思维，蔑视形而上学，它们只对具体的命题感兴趣，以证明自己的科学实证性。实证是近代科学的理论必然，它把研究对象从世界中孤立出来，以实现“纯粹客观”的求证，很少去反省假设存在的前提，全不计较割舍不开的相互作用。当时的科学实验，都是在这样的理论框架下设计出来的，故而实证理论在当时的世界范围内，居于统治地位。但20世纪初期所发生的自然科学革命，予实证理论以毁灭性的打击，随之而兴起的科学哲学，又予实证方法以理论的清算，在当代世界范围，实证理论已成昨日黄花。实证理论对现代易学有过积极作用，也有消极影响，“《易传》的学派性质”，就是在消极影响下炮制出的命题。



“《易传》发生”，却难。推倒“圣人作《易》”，只须在前理解的视野中进行证伪，这一点不难做到。但当问题转向“《易传》发生”的建构时，他们的前理解就不充分了，视野受到了局限。他们对于儒道经典、对于诸子百家的文献，早已烂熟于胸，能够如数家珍，长于以书证书，“《易传》的学派性质”正是这种主观倾向的产物。因此他们乐于“找号入座”。但在他们的视野中，对于巫性文化转变为理性文化，对于“史文化”更替为“士文化”，对于易学由占筮范式转向哲理范式，都缺乏基本的了解，还是一片空白。故而对《易传》的发生，缺乏基本的历史定位。

《庄子》曾反复申述过“道术未为天下裂”的历史存在，由“道术未裂”而出现诸子百家，绝非一朝一夕之事，必有一个发展演变的过程。《传》前易学对《易传》发生的探讨，盯住的就是这个过程，指出《易传》是在道术未裂、学派未分的条件下发生的。发展至老、孔之世，出现了“道术裂与未裂”的关节点。理性文化达到了新水平，实现了形而上学的挺进，为学派分化准备了条件，而他们两人的关系，主要表现为“史文化”让位于“士文化”最后环节的象征，是继承和推进的关系。此时，学派意识却朦胧而未发，学派也未起。因此，欲以老、孔来论说“学派性质”，有违于老、孔生前的真实。

第五节 中国形而上学的命运

中国形而上学母题，“一阴一阳之谓道”，是在《易传》发生的过程中涌现出来的，称作“易道”，或“阴阳之道”，是《传》前易学终结的命题标志；标志着《易传》的架构已经实现了理论的统一整合，易学已经竖起了理性的大旗，占筮易学已经成为历史。这个母题的符号表达即“一/--”，即对偶两分的形式具有普遍的存在论的意义，是所有存在者的存在形式，是中国形而上学的公式；它是易学的统一观，同时也是世界的统一观。

“母题”的意思是逻辑的，是说一切存在者的存在都可抽象为“一阴一阳之谓道”的命题，都可表达为“一/--”的形式，例如人们常道的“天人合一”，就是两分对偶的形式，可写作“天/人”的表达式，它是“一阴一阳之谓道”见之于天人关系的特化，“一/--”特化为“天/人”。其他的情况也概是如此。对于形而上学的理解，“一阴一阳之谓道”中的“阴阳”概念，固然非常重要，在中国的概念集中，“阴阳”概念无疑处在首要的位置，它所覆盖的内容和解释使用的频率，也是最高的；但作为形而上学，“一阴一阳之谓道”所对应的“一/--”表达式，显然更具抽象概括的能力。它使人们能够摆脱“阴阳”之语义的纠缠，更具形而上的超越性和普适意义，予一切存在者以两分对偶的品质。因此，关于形而上学进一步的讨论，不一定再胶着于“阴阳”的字面，而更加注重“一/--”所表达的两分对偶关系。

“一/--”表示，存在者的存在总是相互关联的，任何存在者总有对偶物与之相伴



而存在，桌子的存在是因为有许多非桌子的东西，“一张桌子”能够表现出来，是因为空旷的空间与之对偶，某人之为“某人”，也是因为“某人”偶合在他人之中，方显为不同他人的“某人”。因而理解总是在相对关系偶合中的理解，没有纯粹单一的存在者，纯粹单一的东西是无法理解的。这就是“一/--”给予中华民族的理论开导，它发生于二千五百年前，无疑是非常深刻的，在漫长的封建社会，这种关系百证不爽，显示出强大的理性力量。

西方的形而上学，首先是把对象孤立起来，以其特殊论其特殊，于是“A=A”。表面上看起来，这是对“A”的纯粹单一的理解，实际上，在任何情况下的“A=A”，都以“非A”的存在为前提，只是将“非A”硬性地汰除罢了。亚里士多德所谓“一切原理中最无可争议的自明的原理”^①，即“任何事物不可能既是而又非是”的同一性原理，事实上是凭借“是与非是”的相伴和相偶而予以论证的。这就是说，逻辑的同一性是生长在与不同一的土壤和环境中，去其了与之不同的环境和土壤后，剩下的才是同一性。亚氏把清除非同一性的程序隐蔽起来，宣布同一性是自明的原理，以造就出“A=A”的形而上学。例如隐蔽农业生产过程和其他的存在物，宣布“粮食就是粮食”，虽然具有自明性，也超越存在者的具体存在形态，但它终归是片面而狭隘的。把它视为绝对的东西，视为形而上学，用之于简单对象是可行的，若关联紧密或关系复杂了，它就只有局部的真理性。两相比较，“一/--”较之“A=A”，更具合理的真实性，也使理解本身更加复杂，增加了理解的难度。前面指出，只有在“或取”的条件下，对“一/--”作二者择一的选择，“阴阳”只能取其一，“一/--”才转化为“A=A”。

“一阴一阳之谓道”的形而上学母题，或者“一/--”的存在模式，并不是自古就有的东西，它是中华先民思想长期发展的结果。最初，“阴阳”只是与生产生活密切相连的地理感观，之后才成为具有解释力量的观念，这种观念经老子的理论概括，形成了“万物负阴而抱阳”的存在论模型；易学本不道阴阳，爻画只是卦画符号的构件，不具独立的意义，而当易卦符号的解析深入到卦位关系之后，爻画层次的作用才充分展现出来，爻画因此而取得了独立的符号意义，并且有了“九、六”之爻称，使得“阴阳”观念在易学中有枝可依；实现这一历史性结合的人物便是孔子，他以《易》之义唯阴与阳”的命题，安顿了“阴阳”在《周易》文本中的位置，予易学以统一的解释；待到《系辞》综合各种易学理论时，这一理论方向获得了进一步的发展，实现了“阴阳”与“道”的结合，推出了“一阴一阳之谓道”的命题，本书将之写作“一/--”的表达式。

形而上学是民族精神的脊梁，易学为“一阴一阳之谓道”或“一/--”贯通后，全部易学就以“阴阳”为脊梁而站立起来，表现为阴阳之道或阴阳之学，表现为“一/--”

^① 亚里士多德：《形而上学》第63页，商务印书馆1959年版。



关系。这一点在先秦时期就已经表现出来,其中的《庄子》说得最精到,“《易》以道阴阳”。同时,诸子百家中少有不用“阴阳”范畴的,其应用也不止于易学,它在各个方面,都表现出旺盛的理论力量。这里不打算罗列诸子文献中的“阴阳”,但要考察作为形而上学的“阴阳之道”或“一/--”的历史命运,以砥砺我们的民族精神。

一、易道阴阳的深化发展

“一阴一阳之谓道”或“一/--”,具有非凡的抽象性和概括力,是非常高超的形而上学。凡是熟悉辩证法的人,都懂得这个命题普遍性的道理。不过,黑格尔的辩证法与形式逻辑有着深刻的关系。辩证法不是无条件地反对“ $A=A$ ”,它只反对纯粹形式的、僵化的、不能变化的“ $A=A$ ”,辩证法赋予“ $A=A$ ”自身以自我否定和变化的能力,视“ $A=A$ ”为一个“变域”,使“ $A=A$ ”中包含着“非A”,包含着自己的对立面,因此,在变化没有超越“变域”之前,存在者仍然具有“ $A=A$ ”的统一性,但已经不是纯粹形式的、僵化的、不变的统一,而是对立面的统一,是自身具有变化发展能力的“ $A=A$ ”过程。这就是说,对立面只有在统一的过程中才有意义,否则是没有意义的。同样,易学之“阴与阳”或“一/--”的对偶关系,尽管比“对立”关系的内涵更加丰富,但也只有在统一的过程中才有意义。

这一问题已为《系辞》的编撰者所认识,所谓“一阴一阳之谓道”,就是把“阴与阳”或“一与--”的关系,统一于“道”,统一于“道”的运行。这样,“阴与阳”或“一与--”的两分,就不是两个物件任意的并列,而是偶合为统一物的两个方面;存在者因此而不是单纯的“一”,而是“一与--”的对偶之“一”,“负阴而抱阳”之“一”,“合而不同”之“一”,“由部分组合成的”整体之“一”,亦即“混一”。这个“混一”,即是任何两分对偶的逻辑整合,是“一阴一阳之谓道”的存在形式。因此,在理论思维的起点上,中国和西方是不一样的,“混一”与“ $A=A$ ”大异其趣,“ $A=A$ ”排斥任何“非A”,“混一”则是和而不同。思想原则不同,历史效果也不一样,中华民族因混一而不断地融合壮大,为规模最大的民族,西方文化则因强调同一性而强调个性和差异,欧洲的地域大小与中国差不多,但却民族林立。

“混一”也不同于辩证法的“对立统一”。“对立统一”强调一事物通过自身的运动变化而变成他事物,“混一”则强调诸方面的偶合而构成一事物,“对立统一”的思想来源和着力点在于解除“ $A=A$ ”的绝对性,还原其相对性、有条件性和过渡性的品质,“混一”的思想来源和着力点则在于,整合不同方面融合为一个事物,通过关系的调节实现事物的和谐。因此,对中西方的思想原则,不能作简单比附。曾几何时,把“阴阳互偶”或“一/--”关系称作是“朴素的辩证法”,一时成为风气,其思想是粗糙的,也是不负责任的。



（一）易有太极

“一阴一阳之谓道”的命题，已将“阴，阳”或“一，--”的对偶，归一化为“道”的本体，说明两分对偶存在模式的普遍性，根源于“道”的统一性。这种统一性就称作“太极”，“太极”就是存在者的存在之根，两分对偶总是关于一个整体，脱离整体而议论两分对偶是没有意义的。反过来看，“道”的统一性也不是纯粹的单一本体，它内禀地具有“阴，阳”或“一，--”的两个方面，内在地具有各种关系和发展分化能力，因而“道”的运行，能够造出精彩纷呈的万物之器，而精彩纷呈的万物之器，又总以两分对偶的形式存在，见其“道”的本体。“道”的本体，在不同“器”身上的表现是不同的，但一律遵循两分对偶或“一/--”的形式，这种具有特殊规定而又显普通形式的东西就是“太极”。“道”与“太极”，犹江河与之各个区段，犹铁路与之不同的站点。“道”一而贯之，“太极”则与具体的存在者相联系。“道”的运行即“太极”的轨迹。

在《周易》，通过《易传》的解释，这个观念是明确的，所有的易卦符号，皆是统一体“一/--”的展开形式。若弃除一切规定，它们就只剩下“一/--”的两分对偶形式，实现了“一阴一阳之谓道”的形而上学，也同时实现了“太极”之境。在易学中，“道”与“阴阳”、两分对偶或“一/--”，“太极”是等位的，以存在形式或存在性观之，是“负阴抱阳”、两分对偶或“一/--”；以一体论而观之，是“太极”；以本体论而观之，则称为“道”。“一阴一阳之谓道”是本体的总摄，“道显阴阳”则由“太极生两仪”实现，简而言之，“太极”是“道”上的点，亦是“阴阳”的整合，“阴阳”见“道”即是“太极”。

因此，“太极”概念具有明确的形而上学品质。“太极”是“阴阳对偶”或“一/--”的整合归一，说明“阴阳”出自“道”的本体，又说明“道”的本体具有多样性的“阴阳对偶”形式。因而“太极”概念的产生，是形而上学理论的重大进步，也为八卦的生成提供了一个形式化的逻辑起点，构成了八卦生成的逻辑模型。这个逻辑生成模型，与所谓“伏羲始作八卦”、“观物取象”、“作卦观象”之类的议论全不相干，它赋予八卦起源以理性。这个理性与“圣人作《易》”是不相容的，也暴露出《系辞》在八卦起源问题上的自相矛盾。抓住这个自相矛盾，正是欧阳修等人说“《系辞》非圣人作”的重要论据，在他们看来，“圣人”是不会自相矛盾的，有自相矛盾的东西，有污“圣人之作”的清名。

源于“太极”的八卦生成逻辑模型，的确是排拒“圣人作《易》”和“观物取象”等因素介入的，它只显示一种数理演化逻辑力量，纯粹的理性力量。它勿须“圣人作《易》”之援，并且排斥“圣人作《易》”。传统易学总是尽可能地回避和消弭这一自相矛盾，使其溶化在“圣人作《易》”的框架中。“五四”以后的学者看到了这个自相矛盾，但他们没有面对自相矛盾作真理性的探索，囿于实证主义的视野，他们的全部努



力,就是把逻辑生成实证为历史生成,各种版本的“阴阳起源说”,就是这样炮制出来的。他们以为,实证出了“阴阳”概念的原始发生,就能按上述逻辑关系解决八卦起源问题,再借助于“重卦说”,就能推导出全部的六十四卦。这个思路似乎顺理成章,殊不知,愈是高度抽象的概念,愈是需要强大的理性支持,原始洪荒的年代,拥有这样的理性力量吗?我们已经习惯于在概念的支配下生活,原始洪荒时代的人也是如此吗?我们总是用自己的世界(此在)去理解历史,难免会把自己的生活加于古人。

基于“太极”的八卦生成逻辑,虽也是一种自源性解释,但也是排拒“八卦取象”的符号自源性解释的。用八卦符号去指谓他物,比构造一个逻辑链,其理性条件要宽松许多。基于“太极”的八卦生成逻辑,一刻也不能脱离理性的光辉照耀,特别不能见溶于由巫性到理性的大历史法则。单取八卦的逻辑生成,势必排斥由巫性到理性的文化发展规律,这也是《传》前易学长期被忽视而至今荒漠化的原因之一。六十四卦没有卦性,其解释由通灵的筮法规定;八卦是取象的符号,是“能指—所指”的自我规定,毋庸借助外部的力量,且已开始表现出所谓“卦性”(阴卦;阳卦);八卦拆解的进一步展开,方有卦位关系的理论和爻的独立性,全部易卦才被理解为“一/--”的存在方式。这时,对易卦进行抽象的理性能力,已非八卦取象的初时可比。“一阴一阳之谓道”,即把“一/--”之两分对偶整合为“道”的本体存在,才产生“太极”概念。只有当这一整套进程完结之后,才可能产生源于“太极”的八卦生成逻辑。那些保护天然火种或人工取火的人类祖先,都是不懂燃烧学的,待到燃烧学莫立之后,保护天然火种与人工取火,都成为符合燃烧学规则的逻辑事件,我们不能因此而说:保护天然火种与人工取火,起源于燃烧学。

《传》前易学认为,理性不是历史的灯塔,历史常常在非理性中行进,理性的火花源自于非理性的危机或缺陷,只有当理性之火的燎原达到一定程度,形而上学才是可能的。作为形而上学的理论发展,“太极”是“阴阳”观念确立之后的必然产物,是“道”的普遍性寓于“器”的特殊性的中介环节;两分对偶总是整体为“一”的存在形式,“太极”正是“负阴而抱阳”之物的那个“一”。作为整合“阴阳”的术语而名为“太极”,是由“器”入“道”的接口,是形上与形下的关联点,它本身具有明确的形而上品质。由此所显示的逻辑力量,是理性过程的历史反观,它对八卦生成所作的合乎逻辑的解释,同时又是历史发展的新起点。逻辑和历史的统一是有条件的,不能用逻辑取代历史,也不能拿历史去实证逻辑。实证易学家的悲剧正在于此。《系辞·上》说:

是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。

这就是以“太极”为源的八卦生成逻辑。从存在论逻辑关系来看,命题“一阴一阳之谓道”和“《易》有太极,是生两仪”,是互逆而等价的,主词和宾词互换而不伤



其意。“一阴一阳之谓道”是“偶二而一”，即“阴”和“阳”两个方面不是孤立的两片，而是阴阳互相偶联的统一体，孤阴独阳皆不能各自为“道”，“道”作为本体，必须是“有阴有阳”的混一。也就是说，“一”和“--”都不是孤立的存在，它们的存在方式只能是“一/--”，“一/--”即“道”的混一，这个混一即称“太极”。相反，《易》有太极，是生两仪”，则是“道分阴阳”或“一分为二”，即混一开放为它的对偶方面，统一体“一/--”展开为“一”和“--”的两个方面。在这里，“道”由逻辑结果变成了逻辑前件，表现为“太极”；“阴阳”由逻辑前件变作了逻辑结果，形式为“两仪”；和前一命题的意义是一样的。它们都意在说明存在者的存在，具有一体两分的对偶品质，对偶两分的存在品质，总是关于同一存在者的。“太极”是“阴阳两分”和“道”的逻辑转换点，故而不论是作为结果还是作为前提，这个逻辑转换点都是存在的。它说明，任何存在者都不是单一的存在，而总是具有内在张力的混一。混一符合“一分为二”与“合二而一”的双向逻辑。

以命题结构来看，《易》有太极，是生两仪”，更接近于《老子》的“万物负阴而抱阳”的存在论模型。“负阴而抱阳”即是“两仪”，也即是一个混一；故而“万物”即是“大一”或“太一”，谓两分对偶的极限状况，也不能超越它们的统一。故名之为“太极”。“万物”是各种存在者，是各形各色的“一”，“负阴抱阳”是“万物”的存在性，抽象其一切特殊的规点，存在者的存在就是“太极”。“太极”是“负阴而抱阳”的对偶两分，同时又是“道”的齐一。“合二而一”与“一分为二”，都能在这里找到根据。这是理论思维的一个进步，“一分为二”与“合二而一”，总是逻辑互补的。

事实上，《易》有太极”云云的整个命题，都是对《老子》思想逻辑方向的进一步发展。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，其“一生二”就是明明白白的“太极生两仪”，这是混一的对偶两分，是每个存在者的最基本的存在性。“二生三”的“三”，则是因两分对偶而派生出的状态和关系，它们是在两分对偶的基础上，使两分对偶显出不同的性状和品质。犹如化学中的同素异构体，同素是基本的对偶两分，谓原子核和电子层的对偶关系是相同的；然而异构者，则是原子核和电子层的关系势态（结构）是不同的，显出是性状很不相同的物质。因而“三生万物”，是对“一生二”的补充，且依附于“一生二”的基本关系。这个“三”所对应的“万物”，皆“万物负阴而抱阳”的“万物”，故而“三”是两分对偶所派生出的关系和势态。

命题“道生一，一生二，二生三，三生万物”，陈说本体如何存在，是本体的存在论，同时，它采取了生成论的形式，万物生于本体。特别要指出的是，这个本体不再是超自然的神灵，它直接就是存在者存在的世界本身；其生成论也不是这个世界的历史发生过程，而是这个世界合乎理性的逻辑展开。因而不是历史的生成论，而是逻辑的生成论。这种逻辑的生成论，在初民那里是不曾有过的，只是在经历了漫长的、非逻辑的探索之后，才能运用这样的逻辑去理解世界，才有“万物负阴而抱阳”的逻辑生成。因此，它与任何传说和宗教的创世纪故事是不同的，两分对偶是对现实世界的



理性理解，它的普遍性，用逻辑的力量予以支撑。《系辞》的“《易》有太极，是生两仪”云云，就是应运而出的逻辑生成论。

许多学者都认为，《系辞》的命题与《老子》之命题，取向是不同的，甚至是不能相容的，它们分别是中国古代的两大生成论体系：《老子》的生成体系是“1→2→3→万物”，《系辞》的生成体系是“1→2→4→8→万物”，它们分别是不同的生成模式，也是不同的逻辑关系。这种看法有一定道理，但这样的道理失之于语句的数字表层，不曾入得问题的实质。本体化生万物的存在，万物的存在据于本体，反复出现的旋律便是“道化阴阳”或“一物两分”。事实上，《系辞》的生成论正是对《老子》思想的发展，使其生成旋律在环节上得以充实和明朗，其逻辑的整体是一致的。

“《易》有太极，是生两仪”和“道生一，一生二”的意思是一样的，“太极”是“一”，“两仪”是“二”，都是说“两分对偶”是统一体的存在形式，统一物内在地具有两分对偶品质，万物皆是“负阴抱阳”的两仪统一体。这种一元而两分的品质具有生命的能力，两分对偶的自我更新，不断地实现着一元而两分的传递，两仪不断地再生产着两仪，故而“两仪生四象，四象生八卦”。“两仪”各自都不是单一之仪，而是对偶两分之仪，其一元两分的再实现，于是就现而为四象；“四象”也各非单一之象，而是对偶两分之象，再作一元两分就现而为八卦。整个过程都为“道化阴阳”或“一物两分”的旋律所支配，“一生二”的生命力充实在生成的各个环节中，显示存在者的存在如何不脱本体。在这里，虽不见“二生三，三生万物”的字样，这并非说，在“太极→两仪→四象→八卦→万物”序列中不讲对偶的状态或关系，状态或关系只是暂时地被淡化，“二生三，三生万物”全被转移而集中于八卦的层次。八卦取象万物，八卦中见关系。

对于当时的易学而言，“两仪”被对象为“阴阳”或“一/--”是明确的，但“四象”能对象成什么，还是不清楚的，它们只是逻辑展开所需的中项。占筮易学和全部《易传》，都没有☷，☵，☲，☱的位置，把它们称作“太阴”、“少阴”、“太阳”、“少阳”，是后来的易学之事。对于“《易》有太极”的逻辑生成论展开而言，☷，☵，☲，☱只是“阴阳”展开为“八卦”的中间逻辑环节，是适应“道化阴阳”或“一物两分”旋律的中间项，“两仪生四象，四象生八卦”，仅说明这个逻辑中项的品质是“一生二”，生成的每个环节都具两分对偶品质。经“四象”而展开成了“八卦”，八卦取象是《易传》发生过程的基本内容，最最为基本的“象符号”，论证了八卦的生成，也就论证了易学的起源或世界的生成。

对于《系辞》的编撰者来说，八卦是用作取象的“象符号”，它以万物为所指对象，对应于万物，对应于各种状态和关系，也关系着人的命运和人的生活世界，故而“八卦定吉凶，吉凶生大业”。因此，《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”命题被过程化了，环节被充实了，被表述为“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”的展开形式。两者都是解决两分对偶的存在论



模式或“一/---”的生成问题。它们的逻辑方向是一致的,《老子》要而《系辞》详,《老子》疏而《系辞》密,《系辞》是对《老子》的充实和发展。这两种表述,皆使“易道阴阳”获得了终极的形态,在《老子》那里是“道”是“一”,在《系辞》则以“道器之交”的“太极”为元点,构造八卦(万物)生成的逻辑。两种表述皆是从根源处,说明两分对偶本体的统一性,说明一切两分对偶的存在性。“道器关系”的主题就是“一生二”,也同时就是“太极生两仪”。

顺便指出,沿着“太极生成八卦”的逻辑往前走,再走三步,就能逻辑地生成六十四卦,甚至于获得邵雍卦序。但《系辞》没有这样做,其逻辑链至八卦则戛然而止。这是为什么?原因肯定不是数学的,在《系辞》时代,八展为十六;十六展为三十二;三十二展为六十四;都是轻而易举的。但继续展开却会遇到易学难题:十六卦的意义是什么?三十二卦的意义又是什么?至今也无人知晓。传统易学告诉人们:六十四卦是八卦相重而获得的!这就是说:从太极至八卦,遵守一分为二的逻辑;发展到了八卦,这种逻辑就不起作用了,由“重卦说”取而代之。大家习以为然的“由简单构造复杂”,竟需要两套不同的逻辑来实现,是合理,还是荒唐?

至此,《传》前易学已经论证了从六十四卦至太极的全部发生过程,这个发生过程的历史顺序是“六十四卦→八卦→阴阳→太极”,这是一个由巫性到理性的发展过程,是一个由具象到抽象的思想发展过程,是一个由混沌走向理性澄明的过程。与之相应的数字表现是“ $64 \rightarrow 8 \rightarrow 2 \rightarrow 1$ ”。走向形而上学,“为道日损”者也。《易》之义唯阴与阳,“一阴一阳之谓道”,《易》以道阴阳,皆排除杂多的表现,求其“道”的本体。这是易学进步和理论思维的发展过程,只有当这个过程完结之后,成为了人们的前理解,人们才有可能利用这些全部的前理解去构造逻辑,作两分对偶或“一/---”的逻辑展开。“太极”被充作这一展开的逻辑首项,因为“太极”乃“道生器”的发生点,演绎“道”如何生“器”。

与“为道日损”相伴者,乃“为学日益”,由抽象转向具体。“道生一,一生二,二生三,三生万物”,正是从“道”的本体出发作“器”的逻辑生成,是“道”的世界性展开,其所对应的数字序列是“ $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow \text{万物}$ ”。同样,《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”,也是“道”的展开,其过程更加精细,环节更加充实,“一生二”的特征充实于各个环节,它所对应的数字序列“ $1 \rightarrow 2 \rightarrow 4 \rightarrow 8 (\rightarrow 64) \rightarrow \text{万物}$ ”,乃是加长了的“ $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow \text{万物}$ ”。两者的逻辑方向和思想主题是一致的。

在这里,历史发生的顺序和逻辑生成的序列正好颠倒相反,这不用奇怪,而且合情合理。初民不是逻辑人,逻辑不可能是理解的原始起点,只有当前理解充分到相当程度后,逻辑的理解才是可能的;逻辑的理解需要元点,需要展开逻辑的起点,这个元点是理性自洽的需要,而不是历史的起点。欧几里德几何学,是以五条公理为逻辑元点的,但欧氏的五条公理却是从无数次的实际测量中抽象出来的,是作为历史结果



而成为逻辑元点的,最初作土地测量的人,是不懂欧氏几何的。现代化学,以原子分子论为逻辑元点,以它为理论起点来解释化学过程和现象;但在原子分子论之前,化学已经存在,原子分子论正是化学历史发展的理论结果,然后才反过来逻辑化学的。诸如此类的证例还可举出很多,说明逻辑过程不能简单地还原为历史过程。逻辑不是历史,逻辑起点首先是历史发展的结果,然后才成为逻辑起点。本书之一再强调,《老子》的“一生二”和《系辞》的“《易》有太极”云云,是逻辑的生成论,也意在说明它们是逻辑演绎性质的生成论,不是历史过程的生成论。尽管这里的逻辑演绎,很不同于“A=A”条件下的逻辑推导,而是“太极生两仪”或“一/--”的展开逻辑,但它毕竟只是逻辑,而不是历史。逻辑和历史的统一是有条件的。

不幸的是,传统易学对此并未作认真的区分,“《易》有太极”云云,有时被当作逻辑,有时被当作历史,视其所需而定,而常常是混作一团。传统易学没有真正的易学起源史,“《易》有太极”云云常和“圣人作《易》”纠缠在一起,被充作易学起源史。迄至今日,易学家们仍然徘徊在“太极→阴阳→四象→八卦→(重卦为)六十四卦”的思想框架里,逻辑被历史化了,逻辑变成了历史。《传》前易学最突出的特征,就是突破了这样的框架,论证了“六十四卦→八卦→阴阳→太极”的易学起源和发展史。这是易卦由巫性解释走向自性解释,且自性解释不断抽象发展的历史。

蒙昧时代的先民,首先是艰难环境中的生存者,他们面临着严峻的生存压力,命运关怀是他们生存的基本追求,他们在生存的追求中颠簸飘摇,祈求外部的神奇力量赐予趋福避祸的命运,于是他们依身体坐标(上、下、左、右、前、后)的指示去祈求趋福避祸(作二者择一的选择),从而就有了六十四卦的符号,易学就从这里开始。迨后很久,才有八卦、阴阳、太极的第次推出,理性程度愈来愈高,思想视野也愈益开阔。这就是历史,也是人的生存逻辑。蒙昧时代的先民,不是哲学家,他们不可能不顾生存压力坐而论道,不可能去做与命运距离甚远的逻辑展开,也根本不会逻辑展开。所谓“太极→阴阳→四象→八卦(重卦为)→六十四卦”的思想框架,不过是后世易学家们对易学的理解,他们把自己所理解的逻辑过程,说成是易学的发展史。易学家们以“太极两分阴阳”的观点,实现了对易学的统一理解,他们便以为先民的理解亦是如此。这样,形而上学(“一/--”)仿佛从天而降,先民的思想似乎都沐浴在理性的光辉里。于是,历史被逻辑遮蔽。

应该说,“太极”在“道”上,为“阴阳”之两分对偶的本体形式,理当成为本体论展开的逻辑支点,这个支点具有终极性的意义。《“易”有太极》云云,从终极的意义上说明,阴阳两分对偶之形上性,不是从外部加入存在者的形式,不是存在者的寄生之所,而是存在者的内禀品质,它直接就是存在者的存在自身。终极的存在就是两分对偶的,没有什么纯粹单一的存在者,古代中国,“A=A”不在理论基础之列,一切存在者都是关系之中的存在,都是两分对偶或“一/--”的统一体,人们喋喋不休的“天人合一”,文章所追求的“气、韵”或“神、韵”,各种技艺所追求的“以意导气”、



“笔随意行”、“琴心合一”、“身剑合一”等等的最高境界，都不过是“一/--”的存在形式。

从存在论来看，两分对偶或“一/--”是一切存在者的存在性，是为形而上学，在极限处也是如此，“太极”是“两仪”的统一体，“两仪”是“太极”的存在形式。从本体论来看，所有的两仪之分、两分对偶或“一/--”，都共居于统一体内，使这一存在者的两分对偶具有特殊性，不同于其他存在者的两分。存在者皆为两分对偶，两分对偶又各不相同。“一”与“二”互本互根，“负阴抱阳”本来就是一物。两分对偶或“一/--”关系总是融会一体，“阴阳”与“太极”是等位等价的。“太极”是“两仪”的“混一”，“两仪”是“太极”的存在，“二生于一”和“一显为二”，是同一事件的不同视角。存在论和本体论是和谐相洽的。

对于易学，这种和谐相洽的性质，最早已经表现在“《易》之义唯阴与阳”的命题中。“《易》有太极，是生两仪……”，是“一阴一阳之谓道”在“道”本源处的展开。《周易》文本和文本中所有的易卦符号，都可作终极的追索，都可溯至“太极”所标定的本体，也都可理解为“一/--”的“两仪”展开式。爻画（“一”或“--”）是“一/--”单体，卦象（八卦）是“一/--”三联体，卦画（六十四卦）是“一/--”六联体。其中的卦象和卦画，内禀“一/--”的品质是较易理解的；但作为单体的“一”或“--”，如何内禀有“一/--”的品质呢？理由有三：第一，“一”或“--”都是相对于“一/--”的集合而具有意义的，只有在“一/--”的集合中，“一”即“非--”，“--”即“非一”，才能成立，否则是不成立的^①。第二，“一”或“--”，各自都表示对“一/--”的二者择一，二者择一之成为可能，就是因为二者择一是“一/--”对偶两分的一种形式。第三，对《周易》文本的解释，“一”与“--”是可以相互换位的，在占筮易学中，所占之爻总是“一”与“--”的互变，以后的易学，也有“卦变”和“飞伏”之说，“一”与“--”也如影随形，不离不弃，皆呈“一/--”或“太极两仪”的意义。

“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”的表述，具有“1、2、4、8”的形式化展开特征。因而在易学史上，有些有重要影响的学派和人物（如王弼、朱熹等），将其解释作《周易》筮法，与“取一不用，分二象两，揲之以四”的筮法程序相比附，表面上有可通之处，实际上却是根本错误的。其错误的根源在于，不明占筮易学与哲理易学之为不同范式，不同范式是不能彼此通约

① 这一点的集合性质，正是二进制中“0；1”的规定，它们的集合性质是相同的。二进制总是二者择一，且无限地进行下去，具有很好的效果。19世纪，电报已经以“点；长”（·；-）两个基本电码，实现了语言代码的通信。1948年，信息论之父申农（C. E. Chanoa）以严格的数学形式，证明了二个元素（0；1）集合，能有效状述任何对象。但“一/--”的二者择一，主要表现为《周易》文本之爻的称述，“一”即“非--”，“--”即“非一”，这是古时《易》文本的固有形式。



的,理性的抽象而巫性的包装,有些不伦不类。筮法的前提是巫源性的天人相通,其形式演算的起点和变换所据,是不曾分化的六十四卦,连八卦取象都不曾介入;筮法所谓“取一不用,分二象两,揲之以四”的运算步骤,没有“太极”、“两仪”、“四象”的概念支持,也没有“定吉凶”的八卦运作。占筮易学定吉凶者,是筮法所占之爻(《A》之《B》),八卦以取象之法进入易学,与筮法的定吉凶毫无关系。朱伯崑先生的《易学思想史》,对此也作筮法之解^①,失察于易学有不同的范式。

“《易》有太极”云云,是展开形而上学的本体论理解,它说明,一切两分对偶或“一/--”的存在,都以“太极一两仪”的形式展开,从而,“太极”概念即具有始元和基础的性质。对于始元和基础的概念,各个时代和不同学派的学者都必然争相解释,故而,通过对“太极”的解释,常常表现出鲜明的学派性质和时代色彩。这种情况在先秦已经发生,道家将“太极”归源于“道”与“一”,儒家则将之解释为“中”与“元”。在其后的易学史中,“太极”常常作为“阴阳”未开的统一体,居于逻辑支点之位,各派易学也都尽可能地在逻辑支点上标记自己的思想特征,以作理论展开的支撑。

先秦诸子中,首先对“太极”议论者是庄子,他说:

夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地自古以固存;神鬼神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。

《庄子·大宗师》

在这里,“太极”的终极性被掩映在“道”的阴影下,“道”是无始无终、自本自根,未有天地自古以固存的东西,这种品质足以消解任何具体的终极性。因而“道统太极”。这种思想本质上是正确的。但“道”与“太极”的进一步规定是什么,庄子没有细说,他没有明确,“道”是“太极”的集合,其集合性是对偶两分,“太极”即该集合中的元素。从思想过程来看,庄子之说包含着“《易》有太极”的反命题。张岱年先生根据“先有正命题,然后才有反命题”的思想规律,认为“《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》之前”^②。此说是经得起推敲的,这也是《易传》发生开启诸子百家的一个证例。但张先生的总体思想,还是不脱《易传》的战国发生说。

(二)“太极”与“中庸之道”

儒家也以“道”为最高本源,但对“太极”的理解,则不像道家那样洒脱悠远,而是站在入世实践的立场上,以“中庸”与“太极”对应,从“易道阴阳”的对偶中体

① 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷第65页,华夏出版社1995年版。

② 张岱年:《论易大传的著作年代与哲学思想》,载《中国哲学》(第一辑),三联书店1981年版。



证“中庸之道”。“致广大而尽精微，极高明而道中庸”（《礼记·中庸》），这就是先秦儒家对“太极”和“中庸”的联合理解，充满着伦理道德的关怀。这种理解的两分对偶基础是作“和”（“ \wedge ”）理解，对偶两分（“ $-/--$ ”）呈和而不同的状态，“和”是取中的前提，有两端方可取中。“中庸之道”同时又排除了两分对偶的“或”（“ \vee ”）关系，排除二者择一的形式，二者择一总是排中的，只在“A”和“非A”中选取其一。“中庸之道”与西方的“A=A”根本不同，二者择一拒绝和而不同，否定“和为贵”的价值，无所谓“中庸”。因此，逻辑是很不“中庸”的，“中庸”也注定不能作为逻辑的基础。

“中庸之道”是两分对偶“和”关系的产物。“中”者，不过亦不及，贯之能通也；“庸”者，从庚从用，庚通更，意为常用；郑玄注《中庸》曰：“以记其中和之用也”。“中庸”即两分对偶状况的以中为用。《礼记·中庸》谓：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”，以为天下万物皆是合（“和”）而为一的。这即是说，“一阴一阳之谓道”的两分对偶是世界观，它在中国的主要取向是致中和，“中庸之道”是这种条件下的方法论。有两分的共居（“和”关系），就必有其中间状况，对偶之两分，势必以中和为道为用。“中庸之道”不过是中国形而上学观照下的儒家方法论之本旨。它与“太极两仪”的关系，董仲舒说得很清楚：

夫德莫大于和，而道莫正于中，中者，天地之美，达理也……阳之行始于北方之中而止于南方之中；阴之行始于南方之中而止于北方之中。阴阳之道不同，至于盛而皆止于中；其所始起，皆必于中。中者，天地之大极也。

《春秋繁露·循天之道》

“太极”就是“太极”。以“中”为“太极”，乃是两分对偶而取其中间的形式，有如微积分的中值定律，只要有两端，就总是能够找到它们的中值。但中值是确定而唯一的，“中庸”却是游移不定的，只以“取中”为是。“太极”不仅是“两仪”的取中，而且是“两仪”的致中和，是合二而一的极致。以“中”为“极”，是对两分对偶的一元化把握。这样的过程可以无穷地进行下去，在独裁制等级法权的社会中，“取中”就是躲在对偶的两分之间，不被当作棱角打磨，常居安全位置，很有处世做人的实用价值。“庸言庸行”是不走极端的用世之道，和《老子》的“不为天下先”有异曲同工之妙。但它不是要出世的无为，而是要以温顺谦合敦厚之法入世，以作有为观。奉行“中庸之道”是儒家的言行准则，特别盛行于官场，是中国封建社会的主流道德价值。

“中”和“庸”的思想自古有之^①，发展为“中庸之道”，则是形而上学的儒学变形。

① 其源流考据，肖兵最密，请详肖兵：《中庸的文化省察》第4~141页、第783~840页，湖北人民出版社1997年版。



它是大学问，也是大问题。它的要点是化两端而取中的用世之法，关系很明显，也易于认同和操作。历来《易》《庸》关联的影响很大，也一直是学者们所关注的问题。以《易》解《庸》和以《庸》释《易》不绝于史，其中心就是阴阳两分和“中庸之道”相互融通的关系问题。

从积极的方面来说，“中庸之道”倡导阴阳和谐，尊重和而不同，求其同而存其异，和不同方面都保持大抵相等的距离。遇事不展个人头角，从众从中，示善于多方，而富于人情味。这就要求压抑自我、宽厚待人、行事谦谦，不逞能、不要强，不计较他人短长，但维持好与他人的关系。对于日常生活，“中庸之道”显出了智者的理性，它极大程度上化解了生活中的麻烦，充实了亲情、友情、乡里之情、同好之情的感情价值。它是生活中的温情，也是生活中的美感，它表现出共同生活的韧性，有利于不同来源、不同血缘关系和不同文化背景的人在一起共同生活，显示出博大的包容精神，中华民族和中化文化的同化发展，在很大程度上，是通过这种机制实现的。因此，从时空的大尺度来看，“中庸之道”的包容性功不可没，价值不可低估。

但这些积极内容若成为系统的主要特征，系统则会退化倒行，因为系统不是元素的简单加和，元素必须承担系统所规定的结构与功能。“中庸之道”即折衷主义，折衷总是指向平衡而克服差异，磨损元素执行结构与功能的特异性，结果必然是各元素趋向均匀，系统熵增加而失去整体功能。这一系统规则是任何系统都不能违背的，不论它是自然系统、技术系统或者是社会系统。有学者论“中庸之道不是折衷主义”，但不折衷如何中庸？唯有折衷才能行中道，“中庸之道”即通向折衷之路。所谓“勿过，亦勿不及”，所谓“去两端而取其中”，不是折衷又是什么？哲学家运用概念和命题，但不玩弄概念和命题，应直面现实说真话。“中庸之道”的取“中”之法，涣散对真理的追求，历史上从来也不曾有过“真理取中”的事例，中庸之树也从来不曾结出科学之果。真理和科学都需要独创精神，独创精神总是很不“中庸”。“中庸之道”泯灭人的个性，总是让个性“消逝在……的中间”，查一下历史，那些声名显赫而位高权重者，多是中庸之徒，他们几无个性而只有官性；而那些为我们民族做出重大贡献及建功立业者，多被污为“狂狷者”、“狂徒”而不能见容于世，因而他们大多是悲剧人生。孔子虽是“中庸之道”的始作俑者，但他对学问和人格却有着明确的追求，这在当世却是独立特行的，一点也不中庸，故而在生前不能见容于诸侯和贵族，一切显赫的头衔和封号，都是他生后之事，孔子的人生亦是悲剧性的。

作为形而上学，“ $A=A$ ”总是规定准确而毫不含糊，推演准确而不允许出现自相矛盾，“排中律”是共必然的逻辑补充。它排斥不可判定问题，不能同时是“A”又是“非A”，显出逻辑的刚强而缺乏弹性。因此，基于“ $A=A$ ”的逻辑理论体系是不讲“中庸”的，它常常尖锐犀利，显示出很强的形式力量。但它却脆而不坚，倘若一个逻辑环节被证伪、被否认，其形式力量立刻相应瓦解，整个理论体系即陷入危机。任何的理论体系，都不可避免有逻辑缺陷，故而欧洲的思想理论相继更替不迭，一种理论



体系取代一种理论体系，是经常发生的。否认很是痛苦，它意味着面临淘汰，也造成了思想理论的种种不稳定。但不稳定也是分化和进步的条件，否认或证伪本质上是革命进步的力量，每克服一次危机，都是对传统中谬误的修正，都使思想视野更上一层楼。例如几次克服数学危机，例如“力”的理论由速度描述（亚里士多德）变为加速度描述（伽利略），例如路德教的兴起，例如日心说（哥白尼）取代地心说（托勒玫），都是如此。认识和理解，常经否认的洗礼而趋向于真理。

与“A=A”的逻辑相比，对偶两分的思想原则不仅富于弹性，而且富于韧性和塑性，它本身就是和而不同，允许“A”和“非A”同在，不具证伪性。例如“阴阳”、“刚柔”、“损益”、“虚实”、“色空”、“忠奸”、“良莠”、“善恶”等等，都具有很强的弹性和可塑性，它们都是可以解释而不可定义的范畴概念，因而也无所谓证伪或否认的问题。因此，中国思想理论体系总是韧性很强的塑性体系，有充裕的变形能力而不被否认，因而虽尽可能地包罗万象但却长期稳定。对中国的理论体系，不同的时代和不同的价值观可以注入不同的解释，有“义胜”和“义薄”的区别，却基本上没有体系化的否认或证伪，没有产生过如克服数学危机、或哥伯尼式的革命。清代考据派虽岌岌忙碌于所谓的“考据证伪”，但他们的“考据证伪”于思想原则无毫发的触动，他们自己也没有思想，是一批以考据为谋生手段的古籍鉴定商。他们的主要目标是要净化经学典籍，纯化“圣人之道”和“圣人之教”，为清王朝的思想禁锢和文字狱互相表里。就整个思想理论体系而言，朴学家们只有变形，没有证伪。

“中庸之道”是两分对偶原则的应世之道，也是所谓“实践理性”的主要代表。作为儒家的主流应世观，在意识形态和现实生活中，都有着强大的影响。但“中庸之道”本身的意思，首先就是捉摸不定的，最通常的说法是，“勿过，亦勿不及”，将之理解为“过”与“不及”之间；但什么是“过”，什么是“不及”，也同样是捉摸不定的，取中而“象”之，回旋于两端之间。因此，“中庸之道”是不可判定的，其实践的行为特征只能是从俗从众而居中求安求利。尽管，古今学者对“中庸之道”说过了许多的赞赏溢美之词，它也的确有“中正仁和”的字面意义，但从规定的本身来看，“中庸之道”则是一个无是非的不确定观念，或是一个无法说清其是非的圆滑观念。因此，它的实践原则就是：钝化和模糊自我，让自我消融在“勿过，亦勿不及”的群体行为之中，去执著而随波顺流。这是对个性的压抑，对良知的涂抹，也是对理性的放逐。它淡化了对“真、善、美”的敏感和追求，也同时强化对“假、恶、丑”的容忍和接纳，这样的行为还常被誉为“胸怀宽广”、“气度恢弘”、“经验老到”的“君子雅量”。

自董仲舒以后，儒家笼罩着浓厚的犬儒主义，在独裁者面前，人人都是摇尾乞怜的犬儒，丧失了战国时代“士”之风骨。这样，“人”、“人才”、“人格”、“人本”等等，都发生了犬儒主义的扭曲。煌煌儒家之学，经过这样的转变，不过是绕膝于独裁者而犬儒相吠的进身之学。“中庸之道”恰好匹配于犬儒主义。历代朝廷的官吏集团，常是经学上层人士的菌集之所，“中庸”之风也最为盛炽猖獗，为在宦海沉浮中求得生存的



游戏规则。但对于老百姓，他们的犬儒之态则一扫而空，俨然以青天大老爷自居，摆出一副亲政爱民、一本正经、正大光明而不偏不倚的姿态，以掩饰在宦海沉浮中保位、保利、保富贵猥琐之情。他们多报喜而少报忧，以粉饰太平而谦谦以邀功进身，习惯性地讲一些愤激贪墨、体恤民情、关爱民生和政治贤明的大空话，把他们应做且该做的小事情，演义为“皇恩浩荡，我朝圣明”的假、大、空话，实行社会性的大欺诈。在官吏集团内部，则盛行着一堂和气、相互奉迎、彼此袒待、言必套话、行必从众、不逞强、不显强、夹着尾巴做人、以求逢源于左右、取悦于四方的“中庸之道”。“官官相护”不是个人品性，而是制度化的劣根。若不如此中庸，哪怕只是不愿同流合污，则会遭遇无穷无尽地“打磨棱角”，“枪打出头鸟”，“出头的椽子先烂”，“让你声名扫地”等种种折磨，让你尽行吃亏，做不好官、做不成官。“引蛇出洞好打”，也是在政治斗争中对付奈不住“中庸”的人。在此情况下，所谓“兼济天下”必先私济官吏，从中而渔利；“独善其身”将破坏“中庸”的规矩，立即成为众矢之的。儒家的理想化作乌有。对于官吏系统，“中庸之道”是强烈的磨损剂，一切有志向、有目标的追求，包括儒家君子人格的追求，都将磨损变钝而变成空话。

“中庸之道”的“勿过，亦勿不及”，是扼杀一切个性和磨损一切特征的滚筒机，它的功能就是磨去一切棱角，轴承的滚珠就是由滚筒机生产出来的。对于任何系统，它都是造成系统退化的制度性原因。19世纪中叶，达尔文以“自然选择，适者生存”的原理解释物种进化，无可辩驳地说明了物种进化导致生物的多样性，奠定了生物进化论的科学丰碑。但达尔文的遗传理论却是很中庸的，他认为，亲本遗传物质的彼此混合而生成子代，子代是亲本遗传物质的中庸产品。亲本遗传物质的彼此混合，总是具有“勿过，亦勿不及”的性质，与“中庸之道”是非常相切的。表面的看起来，这种中庸的遗传机制似乎很合理，但作深入的考察，却令人震惊，它几乎导致了生物进化论的全军覆没！原因就是中庸遗传机制是退化的机制，它不可能产生进化效果。例如白与黑，中庸之后就是灰色，一代一代地中庸下去，得到的是愈来愈没有个性的灰色，与物种进化之愈来愈丰富的生物多样性完全南辕北辙。中庸遗传机制与生物箭头完全地矛盾，这是非常严重的重大问题，进化的生物界怎能建立在退化的遗传机制上？幸好，科学在20世纪之初重新发现了孟德尔（G. J. Mender）定律，说明遗传过程不那么中庸，而是采取了显性和隐性的选择和重组方式，很好地解释了遗传过程中变异的发生。由此才挽救了生物进化论，它与遗传学相结合，史称“新达尔文主义”。

“中庸之道”磨损个性而趋向平衡，对于任何系统来说，都将导致丧失活力而系统熵增，致使整个系统变成废物。封建官吏系统出于层层委派，是相当封闭的系统，其熵增是不可避免的，“中庸之道”则加剧熵增的进程。人们常用“一篓子螃蟹”来喻指这种情况，互相勾搭是道行中庸的系统特征。每朝开国之初，政治还相对清明，新立的王朝总显一幅除旧布新的气象。开国皇帝所忧心者，是旧势力的复辟和臣属的狼子野心，除采用严厉手段外，也总会辅之以中庸之策，以缓冲改朝换代的各种社会矛盾。



马上打天下是血与血的争锋，“中庸之道”派不上大用场^①；马下治天下则是权和利的享有，“中庸之道”不失为保位保权保利的良策。新成的官吏体系，多是改朝换代的既得利益集团，“中庸之道”是他们维护既得利益而又不显山露水的法宝之一。于是，大多数人逐渐松懈了为改朝换代拼争时的锐志，皈依于“中庸之道”，还美其名曰“与时俱进”。

这样，既冠冕堂皇地说得过去，又不开罪于同僚，确保自身的既得利益不受到挑战。中而庸之，实为官场避祸保位的明哲之法，在宦海风浪中，持中具有最大的受惠机会。待到“中庸之道”确立为官场的游戏规则，朝廷就丧失了初立时的活力，变为处处与民争利的民之祸害。当改朝换代大致稳定之后，官吏集团既是贯彻独裁者独裁统治的工具，同时又是有着自身独特利益而有权有势的腐败群体，“中庸之道”也相应地发生着祸民而保利的重心偏移。作为独裁统治的工具，官吏集团要与独裁者的步调、口径甚至偏爱嗜好保持一致，处处以朝廷的名义行事，不竭“中庸”之源。作为有权有势而又有自身独特利益的群体，官吏集团又打着朝廷的旗号而谋取私利，所谓“上有政策，下有对策”，乃封建独裁的制度通病。官吏集团为着自己的私利，总是假公济私，上下其手，欺上压下，左右包庇，竞相贪墨，利益均沾，巧立名目，鱼肉百姓。此时的“中庸之道”虽不表现为大奸大恶，但对奸恶之行和奸恶之徒却中庸容忍，是整个官吏集团腐败横行的润滑剂。同流而不觉其污，掩护护贫而以求自保，乃中庸之要领，官场之通病。此等情节，有时连皇帝都看不下去，历朝屡有“整肃吏治”的诏令，但都禁不住“中庸之道”的层层扭曲变形，雷声虽大，雨点却小，通常是找出一两个出格于中庸者（或者太过分，或者同流合污不力，他们都是对官吏集团利益的威胁）顶罪了事。事实上，独裁者也有他的“中庸之道”，在官与民的冲突中总是偏袒于官，平民愤可以作作姿态，但不伤官吏集团之本。因为皇权总是通过官吏集团而实现的。独裁制度支撑着一个封闭性很强的官吏集团，封闭体系的熵增是不可逆转的，“中庸之道”是腐败的增强剂。

作为思想方法，“中庸之道”勿须如中值定律那样去寻求一个中点，它的关键是收敛个性、夹着尾巴做人而从众随流，彼此间只说一些属于寒暄而不关痛痒的套话，大忌于表现自我的议论、行为和政绩。这是“极高明而道中庸”的官场本质。否则，就是“乳臭未干”、“锋芒毕露”、“自我标榜”、“哗众取宠”、“不知天高地厚”，群起而攻之。独裁者是封建官吏体系缔造者和选拔者，是利益之根和价值之源，他是官吏体系

① 这只是就两方对阵的简单情况而论。在群雄相争的混斗情况下，最具智慧的一方总是采取“中庸”一些的战略谋划，挑动别的方面去拼斗，自己则待机养锐，以求在最后一击时获胜。秦末的农民起义，抗击秦军的主力是项羽，刘邦则施予项羽以最后的一击。元末的农民大起义，抗击元军者主要是其他义军，朱元璋则采取了“高筑墙、广积粮、缓称王”的策略，这策略很“中庸”，但却能从各方面捡到大便宜。



实实在在的“太极”。官吏体系也是通过层层任命而展布于全国的等级体系，犹太极之两仪、之四象、之八卦、之万物，也乃一相当封闭的辐射体系。因此，“唯上”乃官吏体系最根本、最重大且最必须把握的“中”，它是独裁制官场游戏规则中的铁律。即使是谋取私利，也要死死地抱紧“唯上”这根大藤，此藤不断，为官的利益无疆。儒家经典中那些“仁民”、“爱民”的语录，不过念念说说，装点门面而已。仕途命运决于上而不决于民，从而，迎上而祸民的事情总是频频发生。

有些人，愤疾于官场的黑暗腐败，不入仕途，或辞仕而归隐，这样可以放任性情，勿受“中庸之道”的夹磨。事实上，这样的人很少，忘形于山水，形骸于诗酒，制艺于书画，纯作一村夫野老，似乎可以洁身自好。但这种清高自洁常常获罪于官府，为官者的“中庸之道”总具一副猥琐而自私的灵魂，总是害怕品行高洁的镜子，总是千方百计地使其受污，或将其无情砸碎。还有个别的杰出人物，他们看到了统治集团的制度化弊端，并认为制度化的弊端不能以“肃清吏治”、“整饬纲纪”的简单方法能够清除，提出了“改革变法”的政治主张。有些独裁者出于眼前的利害省度，也支持“改革变法”，历史上于是有了变法运动。但所有的变法都没有成功，变法者都成了悲剧人物，商鞅车裂，王安石贬黜，戊戌六君子血洒菜市口。变法失败的根本原因，是变法的深入势必触动独裁统治的核心利益，而“中庸之道”总是抵制和破坏改革的理论利器，改革总是很不中庸，总是打破中庸秩序、损伤中庸利益的革新之举，于是，反对改革者总是举着“中庸之道”的理论旗帜，对改革进行抵制、挑剔和围剿。改革的故事，许多书报的讨论甚详，这里仅从理论的视角要而言之。

在整个封建社会中，农民始终是社会的底层，他们承受着负担全社会的沉重压力。由于文化传统的长期熏陶和当局的政治说教，农民也信奉“中庸之道”，也“以皇上为太极”，“以官吏为父母”，唯所愿者，仅安宁衣食而已。但与官场不同，农民的中庸主要表现为承担苦难的承受能力，宁愿默默地多承受一些苦难，也不愿出头与之抗争。“不患贫而患不均”，很好地状述了农民的中庸心理。受苦受难者又不止我一个，我何必去当“出头鸟”？这样的中庸实在可悲可怜。只有到了人人的生计无着，人人的肚皮都糊弄不下去之时，才有人挣脱中庸的束缚，揭竿而起，与朝廷和官府抗争。

中国农民革命虽也有些口号或纲领，如“黄巾当立”、“替天行道”等等，但本质上都不是思想革命而是生存肚皮的革命。“官逼而民反”，造反是被动的疯狂行为，他们没有新的思想理论目标。若失败了，即如机体的死亡那样逝去，不曾留下任何思想的启迪；若胜利了，不过是一次改朝换代，社会资源和利益关系进行了一次重新的分配，而社会的体制结构依然如旧。社会从改朝换代的更替中显露出若干新的气象，但新的王朝仍然是旧王朝的翻版，它依然实行独裁制度。新独裁者又需要一个依附于他的官吏集团，由官吏集团去实现他的独裁。在血与血的拼争中曾一度冷落的“中庸之道”，又伴随着新贵们生发出来的保权保利欲望而重新走俏。“中庸之道”从不选择系统的旗号，但“勿过，亦勿不及”对任何系统来说，都是活力的磨损剂，而不论系统



中的角色是谁。新王朝从一开始就自掘死亡的坟墓，每次改朝换代都大体如此地周而复始。自秦汉以来，农民革命和改朝换代多多，但实质性的进步却少，基本生产力和生产关系两千年几无变化，上层建筑则倾力于改善独裁者的独裁方式。“中庸之道”不曾导致历史的进步，却造成了历史在“重建—崩溃—再重建—再崩溃”的振荡中反复地徘徊。不知新儒家们对此作何感想。

“中庸之道”作为中国形而上学的入世之道，作为强大的历史文化传统，给我们提出了严峻的两难问题：一方面，它友善、包容、长于韧性，富于人情味，保持了民族和文化在大尺度时空中的稳定；另一方面，它又是系统活力的耗散因素，加速着系统的熵增，磨损着系统的功能，让系统作周而复始的振荡而徘徊不前。这个问题很困难，但中华民族的伟大复兴，必须正视这个问题。

“文化大革命”曾自诩“与一切传统观念作最彻底的决裂”，“中庸之道”自在扫荡之列，一切亲情、友情、爱情、同好之情甚至恻隐之心，都被“阶级斗争为纲”和“无产阶级专政条件下的继续革命”碾得粉碎，逼着每个人在残酷的路线斗争中必须作出选择。人人都很不中庸，人人都丧失了与中庸相关的一切价值，人人都如履薄冰而自顾不暇。这种完全没有“中庸”的日子是非常难过的，它简直就是没有感情生活的人生煎熬，每个经历过“文化大革命”的人，对此无不痛心疾首。对于任何社会来说，人都是最为本质的，人必须明确自己的定位和作为人的需要。人不是螺丝钉，不能没有“情、意、智”的多方面、多层次的表现而永不生锈；人不是小草，总会有寂寞和烦恼，总有心灵的寄托、希望、追求和解释，总有属于自己的个性特征和生命展示；人也不是程序中的数码，不能单纯地执行逻辑指令。人际关系首先不是相互提防和时刻警惕的阶级斗争关系，每个人都需要关爱、信任、理解、让步和妥协，尊人而尊己。因此，“中庸”总是人生所需的生存之道，人的生活不可能完全不要“中庸”。

但“中庸之道”对于系统来说，却是破坏性的力量。不仅封建王朝如此，任何其他封闭系统亦是如此。曾几何时，企业办社会、事业办社会，不知解决了多少人的就业和基本生活的保障问题，对此，人民群众是欢迎的，欣欣然而无后顾之忧，它在开始时也给人耳目一新的印象。但欢迎欣然归欢迎欣然，耳目一新也只是暂时的。企业办社会、事业办社会的结果是造成了许多封闭系统，它们上进乏力、人浮于事、扯皮推诿、效率低下，是这些系统的通病。经济学家和社会学家称这种系统为“内耗太大”，换作系统的术语则谓“熵增加速”。这种系统存在下去的社会成本太高，故而企事业单位要和它们所办的社会脱钩，有些企事业单位本身也要破产、倒闭或兼并。这些过程是痛苦的，可以讲出许多令人悲戚的故事，但它却造成了整个社会的良性运行。

熵增定律也称热力学第二定律，是和生物进化论同时问世（1859）的物理学定律。自它诞生之后，熵增原理就远远超出了热力学的范围，而变成一般的系统原理。它告诉人们：一个系统若要能对外做功（更广义地说是表现功能），就是系统自身必须具有能量差异，如水电站之水位落差，蒸汽机和内燃机必须配置冷凝器，企业的产出大于



对它的投入,新闻媒体比受众拥有更多的信息资源和信息处理能力等等;而如果系统自身的能量差异消失,这个系统就失去了存在意义,如水电站之水位持平,蒸汽锅炉与冷凝器等温,企业的产出小于对它的投入,新闻媒体不比受众拥有更多的信息资源或只能发布人皆尽知的消息等等,它们还具有存在的意义吗?这种差异的消失即是熵增。对于孤立系统来说,不论其外延大到什么程度,它的能量流动只能在系统内运行,随着时间的增长,系统内各部分的能量总趋于平衡,能量停止了流动,系统具有极大熵。因而孤立系统总因熵增而迅速变成废物。

熵增定律是物理系统的基本定律,它的真理性得到了普遍性的支持。有些哲学家和社会学者反对将它植入社会领域,听起来似乎有理,但却无据。只要是孤立系统(封闭系统是最糟糕的孤立系统),不论其系统的构成是什么,这个系统的历史过程就是熵增。迄今为止,还找不出一例反证。有人指出,生物界和人类社会的时间箭头是指向熵减的,总是愈来愈显出多样性,愈来愈多地显示出规则和秩序。这个说法是正确的。但生物界和人类社会都不是孤立系统,它们的历史过程表现为熵减,首先因为它们是开放系统。开放系统的生存方式与孤立系统显然不同,它的生存特性,也显然不能掩饰变成孤立系统生存要害的理由,而且,即使是开放系统,熵减也是要付出代价的。

任何生物体都是开放系统,每时每刻都与环境发生着物质、能量和信息的交换,即人们通常所说的新陈代谢。新陈代谢所排泄出去的东西,是经生物过程而贬值的废弃物,新陈代谢所吸收的东西,则是对生物过程具有积极价值的新鲜成分。由于新陈代谢维持和营养着生物体的内循环,它就克服了生物体内部的熵增,维持着体内各个部分的功能,使机体表现为熵减。但新陈代谢也不能把熵增百分之百地清除干净,熵增的残留物即是导致衰老的机制,当新陈代谢不能有效地克服衰老机制时,生物体即走向死亡而变成尸体。

(三) 太极与气

秦汉以降,“圣人作《易》”的理论体系臻臻完整,并居于统治地位。在此条件下,“太极”仅仅作逻辑元点是不够的,它还必须与其他的思想成分相结合,以便与成“圣人作《易》”的理论构架相协调。这样,“太极”常常表现出原始的创造力,常被充任历史的原点,作始源性的历史展开。其中最具典型意义的,就是“太极元气论”。

汉代易学主卦气说,用阴阳五行的观点解释天文、历法、气候、音律和人世灾变,认为天地万物及其规律的表现,根本的原因和力量就是“阴阳二气”的运行消长。八卦是“阴阳”的产物,“五行”是与“阴阳”相配的形式,“八卦分阴阳,六位配五行”,“八卦相荡,二气阳入阴,阴入阳,二气交互不停,故曰生生之谓易,天地之内无不通也”(《京房易传》)。卦气说的内容不宜此处多讲,但“卦”而“气”者,是把全部的易卦符号,都当作是“气”之物质运动和规律的表现,把“阴阳二气”的消长当作宇宙大化的基本力量,以“气”为载体,易道阴阳(“—/--”)之形而上学,取“气”而



向着各个文化领域猛烈地渗透扩张。因此，“阴阳”或“一/--”不仅只再是易卦来解释宇宙万物，而且让宇宙万物表现为“气”的充斥，“阴阳积气，聚散以时。积气运动，天地剖判”。形而上学通过气的阴阳五行学说，作了世界性的展开，处处得以气的物征。与这一切相应，“易有太极”的理论对应物，似乎即“元气的发生”。

这样的理解很朴素，有其很大合理性，具有很强的诱惑力，但也潜藏着一个重大危机：“易有太极”是形而上性质的归一整合，是逻辑和理性的“混一”；“元气”无论怎么说也属形而下的范畴，它的发生则属“器”的发生；两者分居不同的思想层面，可比性是有限的。形而上性质的归一整合，是高度抽象的精神活动，不能由“元气”发生的具体行为而得到证明。这是应该时时警觉的。

随着儒家政治上的得势，汉代盛行“元气说”的宇宙构成论，卦气说正是这种思想的易学表现。“元气”一语，很难用现代的物质概念与之对应，它兼具场和粒子的双重品格，但又不具场和粒子的各自规定，也不是它们的某种“和关系”（“ \wedge ”），其弥散如场，其精微细致又如粒子。它与古希腊的“以太”有些相似，但内涵却比“以太”丰富许多。“元气”是与“象思维”相应的“象概念”，用以解释世界的物质构造。

“元气”是单一的概念，可粗释为“最初的气”；但同时又是“元”和“气”的组合概念，它们各自都有丰富的文化经历。“元”本是始的意思，《周易》的《乾》《坤》两卦的卦辞，都有“元亨，利贞”字样，《彖传》的解释就是：“大哉乾元，万物资始，乃统天”；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”；“元”和“始”是紧密一起的。“元气”通常可一般理解为“初始之气”，但经春秋公羊学和董仲舒的解释加工后，“元”就被重重地涂上了“圣人大义”的色彩，于是也就有了特殊的意义，生出“元气太极”之说。这个问题，回过头来再作说明。

“气”是中国思想史上的重要概念，它本身是形而下的对象，“气分阴阳”是气作为“器”的内涵，也是构成“一阴一阳之谓道”的思想来源。但当形而上学形成之后，它就是高度抽象的思想原则，它存在于一切“器”中，又超越一切“器”的存在。因此，绝不能把形而上学和某种具体的物质形态捆绑在一起，通过该“器”来实行形而上学品质。历史上，“气合阴阳”与“一阴一阳之谓道”的关系甚密，朴素的思想就很容易把“气”当作形而上学的等价物，“元气论”或“气化宇宙论”就是这种朴素思想的表现。它有很大的成功，也有致命的缺陷。

“气”在甲骨文中作“乞”，其古意至今不十分明白，争执分歧很大^①。但到了西周时代，“气”在人们的心目中，即是具有或顺畅流动、或充塞阻滞的精微之物，且已经有了“阴”“阳”的品性之分。《周语上·虢文公谏宣王不籍千亩》中即有：“天地之气”、“土气震发”、“阳气俱蒸”、“气无滞阴，亦无散阴”的说法。在这些说法中，“气”

^① 见小野泽精一等编《气的思想·甲骨文、金文中所见的气》第12~28页，上海人民出版社1990年版。



作为可以感知的精微对象(如呼吸之气息、炊烟、雾气、云气、自然之风、风箱之风等等),同时又具不拘形迹而活泼多变的品质,充斥于世;它具有“阴”“阳”之性,聚散不定,顺畅时风调雨顺,阻滞时则形成灾难。“阴阳之气”在西周时,已成为农业社会生活的解释力量,今天的农村仍有沿用者。到了春秋后期,“阴阳”观念向着高度抽象的方向发展,“气”的形态也理论化了,并已用于解释生命和生理现象。《左·昭元年》记,医和在诊察晋侯疾病时说:“天有六气,降生五味,发为五色,徵为五声,淫生六疾。六气曰:阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时,序为五节,过则为菑。阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。”在这里,“气”被精细分类,置于生命的因果链中。老子说的“万物负阴而抱阳,冲气以为和”,则更把阴阳对偶的存在论模型,用“气”的充入、充实、冲突、冲击、交和来予以解释。

在通向形而上学的道路上,在形而上地把握世界的过程中,“气”总是“阴阳”或隐或显的物质材料,人们的自然观,常依托“阴阳之气”走向“阴阳”概念的高度抽象。作为物质对象,“气”是总管“阴阳”的,“阴阳”是“气”之“象”;“一阴一阳之谓道”,包含着由“气化阴阳”走向“气化万物”的理论过程,“气”为万物之端。这是逻辑的合理性,而不是历史发生的合理性。若把“太极”当作历史元点,以为“太极”是之始,实际上是行不通的。传统易学在这方面有过许多努力,都未成功。

一个值得重视的问题是,“气”不仅用于描述世界,还特别被用于状述人的精神面貌,这是人对自身精神理解的进步。春秋中期,即有“一鼓作气,再而衰、三而竭”之论,无形之“气”即是有形战场上真实的战斗力,是战斗者的战斗意志。至春秋晚期和战国之初,这样的频度大增,“气”即人的精神表现:

专气致柔,能婴儿乎?

《老子·十章》

(晏婴说):“凡持血气,皆有争心。”

《左·昭公十年》

孔子曰:“君子有三戒,少之时,气血未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。”

《论语·季氏》

故三军可夺气,将军可夺心。是故朝气锐,昼气惰,暮气归。故善用兵者,避其锐气,击其惰归,此治气者也。

《孙子·军争》

凡望气,有大将气,有小将气,有住气,有来气,有败气,能得明此者可知成败吉凶。

《墨子·迎敌祠》



据以上情况，可在《易传》确立之前，“气”的思想已经相当广泛地流行于世。“气”作为精细微巧之本源性的物质材料弥于世间，“气”的聚散、离合、流变和变异，即现象为世间万物，现象为生命形质和精神状态。所谓“一阴一阳之谓道”的形而上学，实际上包含着人们对于“气”的前理解，予气的理解以易学的表达。就其观念的表现来说，是“一/--”系统的符号形式，就其对象的物质构造来说，则是“阴气”和“阳气”的相通相和，“道”即是阴阳之气相通相和的根据。两分是气有“阴阳”之别，对偶则是气有相通相和的秉性。卦象的卦性之说和所有的卦位理论，皆可看作是“阴阳二气”的存在、互动、对应、交感或融合。所谓“阴阳大化”，皆是以气的运动为原型的。在后世易学中，诸如此类的说法屡见不鲜。故而在《易传》之后，气作为世界和精神基本构成物的思想，在诸子百家的著作中得到了广泛的回响，各个学派的争锋甚烈，但“气”却是共同使用的普遍概念。对于“易有太极”的追溯，显然不能脱离“气”的哲学，在各家著作中，都常能见到“气”作为基本概念의论述。

击此之道，袭乱其屯，先夺其气，轻进速退，弊而劳之，勿与争战，其军可败。

《吴子·料敌》

兵有四机；一曰气机，二曰地机，三曰事机，四曰力机。三军之众，百万之师，张设轻重，在于一人，是谓气机。

《吴子·论将》

夫将之所以战者，民也；民之所以战者，气也。气实则斗，气夺则走。

《尉缭子·战威》

生也死之徒，死也生之始，孰知其纪。人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患，故万物一也。

《庄子·知北游》

万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐，臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰，通天下一气耳，圣人故贵一。

《庄子·知北游》

彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。

《庄子·大宗师》

壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。

《庄子·达生》

察其始而本无生，非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。

《庄子·至乐》



是故天地者，形之大者也。阴阳者，气之大者也。道者为之公。

《庄子·则阳》

自以比形于天地而受气于阴阳，吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也。

《庄子·秋水》

天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。今我愿合六气之精以育群生。

《庄子·在宥》

有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形。有形而有事，有事而有约。……一之法立而万物皆来属。

《鹖冠子·环流》

我善养吾浩然之气。

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。

《孟子·公孙丑上》

凡生于天地之间者，有血气之属必有知……故有血气之属莫之于人。

《荀子·王制》

扁善之度，以治气养生，则后彭祖，以修身自名，则配尧禹。宜于时通，利以处穷，礼信是也。凡用血气、志意、知虑，由礼则治通。

《荀子·修身》

故乐行而志清，礼修而形成，耳目聪明，血气和平。

《荀子·乐论》

血气和平，志意广大，行义塞于天地之间。

《荀子·君道》

饔飧有乐，而食尝无乐，阴阳之义也。凡饮，养阳气也。凡食，养阴气也。……饮，养阳气也，故有乐。食，养阴气也，故无声。

《礼记·郊特牲》

鼎俎奇而笱豆偶，阴阳之义也。黄目，郁气之上尊也。黄者，中也；目者，气之清明者也。言酌于中而清明于外也。

《礼记·郊特牲》

夫民有血气心知之性……是故先王本之情性，稽之度数，制之礼义；合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不悞。

《礼记·乐记》

凡奸声感人，而逆气应之，逆气成象，而淫乐兴焉。正声感人，而顺气应之，顺气成象，而和乐兴焉。……是故君子反情以和其志，比类以成其形……动四气之和，以著万物之理。

《礼记·乐记》



故人者，其天地之德、阴阳之交、鬼神之会，五行之秀气也。故天秉阳，垂日星；地秉阴，窍于山川，播五行于四时，和而后月生也。

《礼记·礼运》

精存自生，其外安荣，内藏以为泉原，浩然和平以为气渊，渊之不涸，四体乃固，泉之不竭，九窍遂通，乃能穷天地，被四海。

《管子·内业》

灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外。

《管子·内业》

气者身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服。

《管子·心术下》

通乎阳气，所以事天也，经纬日月，用之于民；通乎阴气，所以事地也，经纬星历，以视其离。

《管子·五行》

水者，地之血气，如筋脉之流通者也……人，水也，男女精气合而水流形。

《管子·水地》

这样的摘录，还可以长长地做下去，说明“气”在诸子百家各派的思想中，都占有重要的基础地位。诸子百家的立场观点尽管各异，但无不（或显或隐地）以为，“气”是构造世界的物质基元。世间万物、生命活动、人的精神及其意志和力量的状态等等，都因“气”的运行聚散而使之然。“气”是恍恍惚惚、形态不拘的存在，但有形有象的东西，却是“气”的生成物。《老子》反复地讲述的一个思想即是：“惚兮恍兮，其中有象”，“气”是“象”的成就者。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，万物者，“器”也；阴阳者，“气”也。聚“气”而成“器”^①，禀“气”而成“象”，以各种形式，反复地表现在诸子百家的思想中。

然而“器”“气”又不是绝对地分离，“气”皆围绕于“器”，或充于“器”中，“器”与“气”共同构成“气象”^②。道家尚虚，虚而怀气；儒家尚中，中而和气；另如山川之秀气，兵刃之锋气，庭院之雅气，晴阴之天气以及豪气、秀气、暮气、晦气、湿气、宝气、阔气、燥气、俗气、娇气和霸气等等，皆是“器”“气”共同作用而为之的“气象”。“气象”者，“气之存在形态的相像关联也”，它可以感受、可以体验、可以形容、

① “气”和“器”的文字学渊源，目前还不是很清楚。户川芳郎举了“气量”和“器量”的例子，似未说透。见小野泽精一等编：《气的思想》第219页，上海人民出版社1991年版。

② “气象”在甲骨卜辞中已有强烈的表现，只是没有明确的概念而已。甲骨刻辞在烧灼后，不仅要观其灼纹之“象”，还要观灼纹之“气”。《书·洪范》所谓“雨、霁、蒙、驛、克”就是甲骨卜辞之“气”，对占卜结果是直接影响的。



也可以状述,总以两分对偶为性,但就是不能严格定义和形式化的推理。这就是说,“气象”具有实在的存在意义,但不具 $A=A$ 的品质。犹如在石灰岩的溶洞中,形态各异的溶岩,为相像关联提供了几乎是无限的思维空间,观赏者可以据此编成非常生动的故事(每个人都可根据自己的理解来编,导游的职责就是引导游客进行相像关联想象和解释),但进行严格的定义是不可能的。“气”从物质性的方面予“象思维”以支持。

在经验和理解中,“气”无常形无定形而易于变化,聚而成“器”,为相像关联的意向所指,提供了广泛的经验材料,并上升为观念形态,成为“象思维”的认知基础。到了战国末期和秦汉之际,“气”作为宇宙基元的观念,已经得到相当广泛的普及,被当作基本的解释力量,展开为系统化的理论。突出的例证是《吕氏春秋》,它以“气”的统一观点,解释律历变化。史判《吕氏春秋》为杂家著作,但在这个问题上,一点也不杂,“气”的思想一而贯之。例如:

是月也,天气下降,地气上腾,天地合同,草木繁动。

《孟春纪》

是月也,日夜分,雷乃发声始电(高诱注:震气为雷,激气为电)。蛰虫咸动,开户始出。

《仲春纪》

是月也,生气方盛,阳气发泄,生者毕出,萌者尽达。

《季春纪》

以上是对春季三个月的描述,虽然每月还各有景物的特殊性,但“气”的思想是基本的,景物的变化是“气”的运行。待到季春之末,春天即将结束,就要“择吉日,大合乐”,“以毕春气”。这里只举春季为例,事实上,一年四季皆是如此,“气”贯穿着十二个月的物景变化,予历法以基本的解释。农耕社会与历法有着不可分离的关系,十二月纪表现了“气”观念的广泛普及。与月纪相配的是十二音律,也是以“气”的观念,对音律的变化作统一解释,这里不作赘引。其总的思想原则是:“大圣至理之世,天地之气,合而生风,日至则月钟其风,以生十二律”(《音律》)。音律系统也是“气”的表现形式。

“气”的思想作为基本的解释力量,还特别地表现于“五德终始说”。此说是以五行学说为基础而发展起来的政治历史理论,讲五行“气运”与朝代变更的关系。它倡导于战国之时的邹衍,大行于秦汉之际,对中国的政治生活和思想文化,有着广泛而深刻的影响。《吕氏春秋》记曰:

凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蛄,黄帝曰:“土气胜!”土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木秋冬不



杀，禹曰：“木气胜！”木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：“金气胜！”金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书，集于周社，文王曰：“火气胜！”火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。

《应同》

这一段文字，在中国思想史上很有名气，但人们只注意了“五德终始”循环论的外貌，很少揭发其真正的精神是“圣人望气”。五行者，土、木、金、火、水也，在中国是很常识的东西，但这里要特别强调的是，五行之土、木、金、火、水，一概以“气”为体，是“气”之存在的不同表现形式，有“阴阳”之分，有“气之象”。因而“五行”能归化于“阴阳”，形成形而上学的古代物质论。各种“阴阳五行论”，大体都是如此^①。

在五德终始说中，“圣人”所见“天先见”者，正是与“气”相像关联的“象”，即“圣人望气”。当时盛行“圣人创世”史观，因而在秦汉年间特别流行“望气”的思想，即根据五行“气之象”的变迁，来说明五德终始说笼罩下的历史发展统绪。“望气”方法是“象思维”的一种表现，也是“象思维”的膨胀，它是一种有效合理的方法，但又被淹没在“圣人望气”的迷信中。“望气”之法的本身并不是迷信，它是通过存在者的外部现象（存在者的气象）来理解存在者，有些像过去哲学所讲的“现象与本质”范畴，也很像哲学现象学所说的“现象”。但“现象与本质”和哲学现象学的“现象”，是指认同一存在者的，主词是不变的。“现象与本质”的关系说，可以从A的现象深入到A的本质，不能用现象A去说明B的本质。哲学现象学认为，A的现象就是A的存在，而不是B的存在。这些都说明，可以通过“望气”所现之象，去把握、甚至是预测存在者。现象中虽然有假象，而即或是假象，但只要认真查找，总能够去假存真。关键的问题在于，存在者与“气象”的所现之象，有真实链接关系，若存在者与“气象”的关联是子虚乌有，那就什么也望不出来，只有主观臆断了。因此，问题不在“望气”之法，而在于存在者是否有相关之“气”。

在对象明确的条件下，“望气”之法常常是有效的，“望气而知象”，也无迷信成分，相当于科学方法中的“观察”。如矿石的色泽之于矿石的品位，器物的外观之于器物的质地，冶炼的火焰之于炉内的温度，某地的行貌风气之于该地人的文化素质，部队的军容军貌之于将帅才能，举止行为之于人的品质修养，常常就是“望气而知象”的判据。中医的“脉象”和望、闻、问、切之术，本质上也是一种“望气”之法，这是因

^① “五行”思想的发生很早，影响也很大，也是诸子百家思想的重要条件之一，绝不是《古史辨》派学者所实证的那般晚出。“五行”的两分对偶，典型表现为它的“相生”和“相克”，亦是形而上学的重要表现。因面涉太广，本书不作专题论述。仅此注。



为这些“气象”与人体的健康和疾病，是相互关联的。因而“望气”之法，在生活中是不可缺少的。在相当大的程度上，现代的检测技术体系，就是“望气”之法的科学发展。动物生活在环境中，已具有某些与生存攸关的望气本能，人类则生活有各种“气象”的世界中，其“气象”的内容是动物所不能比拟的，与之对应者，是“象思维”。故“象思维”的“望气”之法，是文化之人的基本生存能力，在现象世界中把握对象和自己。它虽失之于精确（这是它的缺点，逊于形式思维，犹如模拟技术逊于数字技术），也会被假象误导和蒙骗（这一点形式思维亦不能免），但它常能以最敏锐的方式把握住对象最独特的东西。母亲在人群中寻找自己的孩子，不用执行“计算机搜索”那样的程序，她只需根据她所熟悉的行为动作姿式，远远地就能锁定自己的孩子。名山大川之慑人心魄，园林庭院之赏心悦目，也不在于山川之大的数据或建筑之精的尺寸，而犹其在于它们所形成的气象，给予心灵的冲击。文人之作文，画家之作画，其内在的思想、情绪和修养，都要通过所作之文或所作之画表现出来，其表现除见诸文字和画面之外，还同时表现出作者的风格、气韵、功力和境界，它们就是表世文章或图画内涵的“气象”，和作者有着内在的联系，所谓“文如其人”、“画如其人”，以气“象”其心者也。

因此，“望气”有其科学合理的价值。许多年来，“望气”之法被当作迷信而进行批判，这种做法是值得反思的。首先，应该把“望气”之法和“圣人望气”区别开来，不能一见“望气”就以为是“圣人望气”。更重要的，对中国人的思维特征，还要有准确的定位，不能拿西方的标准来测度中国人的思维。“圣人望气”是五德终始说的思想核心，它具有神话学的意义，却是伪造的历史。把“圣人”崇拜编织进五行学说中，虚构成“五德终始”的历史规律。这个学说把“气”的观念融入“五行”之中，构成“五行之气”，再把易学中的“仰观俯察”嫁接进来。于是，依照历史次第的“圣人”“仰观俯察”，或“圣人望气”，就展开为五德终始的历史观。这样的“五德终始”是虚构的理念，它本没有“气”，也无“气”可望。因此，秦汉年间的“望气”之法完全是“圣人”迷信的副产品，是迷信之论。但不能因此而一般地否定“望气”之法。在西方的中世纪，形式逻辑曾被广泛地应用于神学证明，但不能因此而认为形式逻辑方法是神学的。

五德终始说作为当时公认的社会发展范式，是汉初政治生活的重要内容，朝野上下，都围绕着五德终始说争论着“改元朔、易朝服”的事。这种情况不是个别人所能改变的。它规范着人们的思想，即使如司马迁那样的大思想家也不能幸免，他所完成的“圣人作《易》”的理论架构，和“圣人望气”的历史变换观，是同气呼应的协奏曲，演奏着同一个主题。《史记》中还有大量“望气”的内容。如《高祖本纪》中记载：秦始皇常说“东南有天子气”，故东巡以镇之；听到这个消息的刘邦，就隐藏在芒山、砀山的山泽岩石之间；每次隐藏，他的夫人（吕后）探望他时，总能找到他。刘邦问其故，吕后答曰，刘邦所居之所，常有云气。刘邦听后窃喜。诸如此类的“望气”之论，



在《天官书》中还有不少，如“云气各象其山川人民所聚积”；“云气有兽居上者胜”；“车气乍高乍下，往往而聚。骑气卑而布”等等。《天官书》的内容是汉初的理论热点，今天来看，则迷信成分居多。“望气”之法被罩在“圣人望气”的迷信中。

“望气”方法的流行，说明了“气化宇宙论”的普及。在这一点上，儒家和道家的观点，基本上是一致的，大家都承认“气化宇宙论”。但在“气化宇宙论”的根源上，即在“太极”的问题上，双方的分歧就很尖锐了，在独裁大一统的条件下，学术分歧的后面，伴生着政治和利益的得失。道家主张是“道”是“一”，儒家则主张是“元”。由于政治上的胜利，儒家的“元”则席如正座，“气化宇宙”的思想主流，即沿着“元”“气”的方向展开和发展，儒家的旗号被高高举起。汉代易学之卦气论，正是这种局势的反映，但是，在儒学的旗号下，道家的内容也渗透进来。

汉初道家的代表著作是《淮南子》，它的思想特点，是易学与《老子》的结合。其宇宙论，学者们通常引述为：

道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。

《淮南子·天文训》

这是很明确的“气化宇宙论”。论其始源，《淮南子》明确地称作“一”或“太一”，用以解释“易有太极”：

（道）始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。

《天文训》

帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。乘太一者，牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合。

是故体太一者，……精神通于万物，动静调于阴阳，喜怒和于四时，德泽施于方外，名声传于后世。

《本经训》

洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。……真人者，未始分于太一者也。

《诠言训》

夫道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，稟授无形。原流泉淳，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕。舒之偃于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。甚淖而滑，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之



行，麟以之游，凤以之翔。

夫太上之道，生万物而不可有，成化像而弗宰。

《原道训》

这些论述是很有道理的，也颇有大一统的理论气概。“一”是不曾规定的“万物”，“万物”各是作了规定的“某一”，这样的观念，在今天也是讲得通的。虽从总体的思想深度上看，《淮南子》没有超出先秦道家，“太极”被理解为“一”或“道”，重申“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想，没有特别的发展。倒是儒家，和先秦儒家有很大的不同，把“气化宇宙论”明确为“元气宇宙论”，以“元”统“气”，浓重地涂抹上儒家的色彩。其中起重要作用者是董仲舒。

董仲舒是有思想有学问的儒家学者，但绝不是醇儒。他以治《春秋公羊传》而名于世，这是一门儒家专修的学问，也是他被目为“儒家”的资本。但他的思想，不单只有儒家的传统，还杂有大量的法家、阴阳家和五行家的内容，这一点是许多学者们的共识。因而，他实际上是一个杂化了的儒家，或者是穿戴着儒家冠冕袍服的杂家，所谓“独尊儒术”，只不过是一种政治谋略，他自己都没有做到。他的最大成功是把儒家学说嫁接到法家君本位的基干上，使先秦儒家中的以人为本主义成分和等级礼乐制度等，统统都变成君主独裁的文化包装，形成一个庞大的“君天下”的政治生态环境。独裁统治不再是赤裸裸的法刑政治，皇帝尽可以独裁，但只要打着儒家顺天仁民的幌子，就可免于暴秦二世而亡的灾厄，也可不守无为而治的许多制约。这样的政治图景，以仁爱之名行独裁之实，从根本上切合了封建社会的实际，有利于封建制度的稳定，故而“独尊儒术”不仅为汉武帝所采纳，也贯穿于两千年封建社会的始终。

汉初，道儒相争激烈，“独尊儒术”绝不是一道诏令就能了事的，儒家必须以自身的发展，取得对于道家的理论胜利。关于宇宙终极的理解，就是不可回避的争锋话题。道家崇“道”崇“一”，也为大家所公认，对此，董仲舒没有从正面迎击，而是重新解释“元”的概念，作为“太极”的儒家版。《春秋》本是鲁国的史记，相传为孔子手定。按照董仲舒或公羊学的说法，孔子是有王者之德而无王者之位的“素王”，孔子通过“削《春秋》”来表达自己的政治理想，故而《春秋》的每一个字，都深寓“圣人”的重大意义，谓之“微言大义”。“元”是《春秋》始句“元年春，王正月”（《隐公元年》）的首字，其意义自然不同凡响，“元”被解释为终极性的初始，以取代“道”的位置。董仲舒说：

《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，“元”者辞之所谓大也。谓“一”为“元”者，视大始而欲正本也。

《汉书·董仲舒传》

唯圣人能属万物于一，而系之元也，终不及本所从来而承之，不能遂其功，



是以《春秋》变“一”谓之“元”。

《春秋繁露·重政》

谓一“元”者，大始也。知“元年”志者，大人之所重，小人之所轻。是故治国之端在正名。名之正，兴五世，五传之外，美恶乃形。可谓得其真矣。

《春秋繁露·玉英》

《春秋》之道，以“元”之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正竟内之治。五者俱正而化大行。

《春秋繁露·二端》

所论之处，“元”都是“一”的化身，但又不是“一”的简单替代物，它还具有“正治”、“正名”、规则和秩序等新的内涵，是“圣人”的“微言大意”。这样的思想，包藏着许多神秘主义的因素，“微言大意”本身就是对孔子的“圣（神）化”。但随着儒家政治上的得势，“元”的儒家解释也延续下来，“元”即是“圣人所定的始”，是“正”，“王正”则“元气”和顺，阴阳协调，天人相合。沿着这个方向，元气论在东汉仍得到进一步的发展，成为文人一般的世界观，显示为一个时代的思想文化特色。王充的元气论是一个思想高峰，他说：

人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中。

《论衡·论死》

人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形。……用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。

《论衡·无形》

人所以生者，阴阳气也。阴气主为骨肉，阳气主为精神。

《论衡·订鬼》

天之动行也，施气也。体动气仍出，物乃生矣。……天地不欲以生物，而物自生，此则“自然”也。施气不欲为物，而物自为，此则“无为”也。谓天“自然无为”者何？气也。恬澹无欲，无为无事者也。

《论衡·自然》

当王充向“元气”的深处发掘时，彪炳儒家思想的“元气”，却成了通向道家理论的走廊。汉易卦气论实际上是元气论的易学表现，卦气就是以卦显气，以易卦现象元气的运行，对气运所致的天文地理、气象音律、五行生克、生死祸福、阴阳灾变等等，作易卦的表达和说明。其附会虽多，但总算把一个气化世界安顿易卦的象数中。“气”或“元气”具有“合阴阳”、“分两仪”的品质，因而“易有太极”的逻辑生成，则受到特别的追溯，它演变为元气历史发生中的事件，用以解释易卦的发生。《易纬·乾凿



度》曰：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也，夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这段文字，视太极为浑沦（混沌），浑沦是经历了太易、太初、太始、太素诸发展阶段而后成的宇宙状态。在浑沦之前，还有“未见气”、“气之始”、“形之始”、“质之始”的发展阶段，寓含“元气生太极”的思想，然后才是“三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦”。把易卦的发生发展嵌入气的运行之中，“易有太极”则成为气运过程中的一个区段。《易纬·乾坤凿度》说的更明确：“太易始著，太极成；太极成，乾坤行”，这些论述，把太极当作历史环节而不是历史元点的思想，是难能可贵的，但这一可贵的思想却没有得到正当的理论表述，它分不清历史和逻辑！这是传统易学的通病，故而“太极”作为历史环节的思想，对后世易学也无重要影响。

总的来说，卦气说以元气论解释《周易》的原理，以阴阳五行、数的奇偶和八卦之象解释《周易》经传文本，并对天象星历、物候音律、灾异机祥进行统一解释，但这种统一解释中包含了太多的牵强附会成分。气化宇宙论的理论观念和大一统的政治需求是相互吻合的，皆突出一元之治。但作为观念形态，卦气说却是朴素而粗糙的，虽贵为经学，但却包含着许多神秘不经的内容，经不起实践和理性的推敲。例如“纳甲”之说，八宫卦各配以天干之数，其各爻又分别配以地支之数，就是神秘不经的。它们为什么可以相配？相配当遵守何种规则？相配的效验如何？都空洞无据，只能浮于表面的牵强。又如上引《易纬·乾坤凿度》中的“一变而为七，七变而为九”，亦是无根无据的（象数派学者对这种说法是习以为常的，“神秘不经”“无根无据”是我的评语）。诸如此类的情况，在卦气说的各派学中俯拾皆是。这是思想贫困肤浅的表现。卦气说作为西汉官方易学，其根系扎于庙堂，只做表面文章，失去了来自民间的思想活力，必然走向繁琐哲学。

元气论是古代气论的集大成者，它以“气”概念杂合阴阳、五行、历律、星象，构筑统一的气化宇宙，观念地呼应刘汉王朝的政治大一统，有其应时的合理性。“太极”作为一个终极性的概念，被消解在元气发生运行的过程中，是一个历史发展中的环节。仅就这一点来看，卦气说丰富了“易有太极”的内容，在“太极”之先，还有太易、太初、太始、太素的诸个阶段。但历史终极性的问题只是被转移，并没有得到真正的解



决。元气生“太极”，“太极”的终极性被“气”的历史消解了，但是，“元气由何而来？”却对元气说是致命的威胁。上引《易纬·乾凿度》中有“太易者未见气”的说法，“未见气”者，即是“无”。《易纬·乾坤凿度》说的更直接：“太易变，教民不倦；太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法”。和王充的气论一样，“元气”在终极处走向了道家理论，走向了“无”，卦气论为王弼易学所取代，有其内在的根据。“元气”在发生学的意义上，起源于“无”。

（四）太极与市侩

“一阴一阳之谓道”的形而上学，是《易传》理论高度发展的精神产物，它以普遍有效的方式，支撑着我们民族对世界的理解，故而称作“民族精神的脊梁”。它所提供的理性支点，是两分对偶的逻辑规则，即一切存在者都具有两分对偶的存在性，而不以“A=A”的方式视之。“一阴一阳”或“两分对偶”，都是指向同一个存在者的，它们有殊异分化的表现，却又具不可分离的存在品质。因此，对偶之两分要合而为一，“一阴一阳”总抱负于一体。把这种情势推至极限而依然成立，由此而派生出作为“一”的“太极”。“太极”即是对“一阴一阳”或“两分对偶”的整合之“一”。

因为这一整合的逻辑关系顺畅，使八卦（卦象）的构造得以逻辑地展开：“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦”。

二、易道阴阳与中国社会文化

易学长期居群经之首，主导封建社会意识形态达两千余年，对中国社会的思想文化影响，是极其广泛和极其深入的。一部中国思想史，它的纲要就是易学史；中国思想史的分期：两汉经学，魏晋玄学，宋明理学，清代朴学，都以易学的理论特征为转移；自孔子以来的每一位思想巨擘，或有专门的易学著作传世，或在其他的著作中闪烁着易学的光芒。《周易》经传合一之后，易道阴阳或“一/--”所表达的两分对偶观念，成为易学思想的核心，也被渗入到社会的各个领域和各个方面，发挥着实际的影响，也显出形而上学的性质。古人常常惊叹“易道广大”，实易道阴阳之谓也。

（一）易学史所表现的易道阴阳^①

^① 作者在此搁笔，不久去世——编者注。



编辑手记

吴前衡（1945.4—2003.7），武汉市社会科学院副研究员。1971—1983年在华中工学院（现华中科技大学）工作期间，曾有过工（机械工艺、机床、螺杆制冷机）、理（数学）、文（自然辩证法、科学技术史、“三论”的哲学问题）、管（管理基础）的教学经历，视野较为开阔，知识基础较为深广。

1983年调入武汉市社科院，曾任哲学研究所副所长。1990—1994年在家病休期间，系统地研读了一批现代哲学著作，特别是存在主义解释学和语言哲学方面的著作。1995年在“知天命”之年涉入“春秋易学”的研究课题，欲挑战“春秋无学术”的禁区。期间在海内外权威刊物上发表了《春秋〈易〉文本》《春秋筮法》《春秋〈易〉卦象》《春秋卦序》《论早期〈说卦〉》《〈说卦〉的发生》等实证性论文，引起易学界和文化理论界的密切关注。随着“春秋易学”研究的深入，遂觉得这个概念不能涵盖研究的内容和领域，经长期的反复推敲，终于形成了“《传》前易学”的概念。1999年7月，完成了近30万字的四个材料，结成了“《传》前易学”的基本框架，其中的《易学源头之旅》部分，曾于2000年10月抱病携往济南参加“第四届国际易学研讨会”，引起强烈反响。

回汉后，作者大病一场，几度与死神握手，自知来日无多，遂万念俱寂，唯愿将《〈传〉前易学》抢出来，以免“绝学”之恨。从此作者不日不月、无寒无暑，在病榻上用自己的生命煎熬铸成了这部具有原创性的可以传世的学术著作。

“《传》前易学”是一个不曾开拓过的学术领域。它探索《易传》发生之前和《易传》发生过程之中的易学存在，探索从《易经》到《易传》的历史文化过程，探索由《易传》发生而凸显的中华民族的理想品格。



在论述“《传》前易学”的本体——占筮易学的起源时，本书一反传统易学“八卦起源论”和“圣人作《易》”之旧说，推倒了两千多年来“阴阳→八卦→六十四卦”的易学发生发展方向，确立了“六十四卦→八卦→阴阳”的易学发生发展原则。在论证《易传》的发生过程时，作者将其放在历史和文化进程这个大环境中展现。这个大环境正是“华夏”国族形成的过程，是中国文字规范化的过程，是中华文化由巫性走向理性的过程，也是中华民族形而上学确立的过程。中华民族的精神脊梁由这里开始伸展，对其后的历史和文化有着基本的规定。在这个过程中，中国文化舞台发生了巨大的变化，“士”取代“史”成为中国文化新兴的精英层，涌现出老子 and 孔子这类奇里斯玛（Charisma）式的文化巨擘。他们的品质、智慧和行为，凝结着伟大变革时代的博大精神，对中国人具有广泛的师范意义。他们造就出的新的理论观念，开启了诸子百家的文明新风气，孕育了后来中华民族的第一个文化高潮——百家争鸣，标识了中国的“轴心时代”。“一阴一阳之谓道”这个形而上学母题的形成，标志着新世界观的确立，标志着易学从根基上实现了理性化的转移，占筮易学从根本上为哲理易学所代替，《易经》大厦也在此处“封顶”。因此，以形而上学母题为标志，“《传》前易学”结束了自己发生的历程，全新的易学从这里开始。《周易》文本的经传合一，从此成为新易学的解释对象。

作者辞世后，本书原稿由作者夫人邹女士送到武汉大学中国传统文化中心胡治洪教授（博士生导师）手中，胡教授阅后为书稿中的观点所震撼，不久推介给我，我读后认为很有出版价值。此后，我社领导积极支持出版，作者夫人慨然拿出家中积蓄两万元，以补贴出版经费之不足。由于作者去世，审稿过程中的诸多疑问多次得到胡治洪教授和武汉大学哲学学院唐明邦教授的指点和处理，特别是唐明邦教授不顾年高体弱，审读了本稿并亲自为本书写序。对于他们的热情赞助和支持，我在此表示衷心的感谢！

责任编辑：谢嘉星

2007年11月8日